Л. Н. ВИНОГРАДОВА

Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян

ГЕНЕЗИС И ТИПОЛОГИЯ КОЛЯДОВАНИЯ

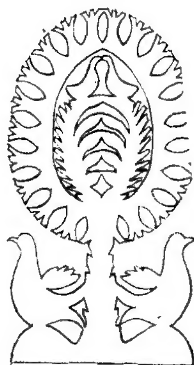
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

Л. Н. ВИНОГРАДОВА

Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян

ГЕНЕЗИС И ТИПОЛОГИЯ КОЛЯДОВАНИЯ





ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1982

Автор рассматривает состав, структуру и генетические истоки славянских народных коляд. Исследование богато иллюстрировано текстами обрядовой народной поэзии, часть которых публикуется впервые.

Ответственный редактор
Н. И. ТОЛСТОЙ

ЛЮДМИЛА НИКОЛАЕВНА ВИНОГРАДОВА
Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян
Генезис и типология колядования

Утверждено к печати
Институтом славяноведения и балканистики
Академии наук СССР

Редактор издательства Е. Г. Павловская
Художник В. В. Фирсова. Художественный редактор С. А. Литвак
Технический редактор Л. В. Каскова. Корректор В. А. Березина
ИБ № 25087

Сдано в набор 10.03.82. Подписано к печати 21.05.82. А-10815. Формат $60 \times 90^1/_{16}$.
Бумага № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 16. Усл. кр. отт. 16,25.
Уч.-изд. л. 17,5. Тираж 10000 экз. Тип. зак. 1230.
Цена 1 р. 10 к.

Издательство «Наука». 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

В $\frac{4604000000-218}{042(02)-82}$ 159—82, кн. 1

От редактора

Достаточно традиционная и в то же время всегда актуальная тема «обрядовая поэзия и обрядовый фольклор» привлекала в последнее время внимание многих исследователей. Новые методологические приемы и приток свежего материала придавали этой теме научную перспективность и многоаспектность, связывали ее с насущными интересами фольклористов, этнографов, мифологов и лингвистов. Стержневым вопросом этой темы, во многом определяющим ход дальнейших исследований, является вопрос соотношения календарной обрядности и календарной поэзии, ее зависимости от годового обрядового цикла. Ему и посвящена книга Л. Н. Виноградовой, которая демонстрирует новый подход к фактам и к общей сути зимнего цикла календарной поэзии.

Автор обращается сначала к типологии, сочетая типологический подход с ареалогическим (географическим), и лишь затем, после тщательной обработки всего материала типологически-ареалогическим методом переходит к генетическим проблемам. При этом следует подчеркнуть, что само типологическое рассмотрение, опирающееся на характеристику смысла, а не формы явлений, предоставляет исследовательнице широкую возможность генетической интерпретации фактов. Последовательность, с которой интерпретируются факты зимнего календарного фольклора, исходя из самой обрядности того же годового периода, а также из ее формальных и смысловых особенностей, позволила автору решить ряд собственно фольклористических вопросов, таких как соотношение разных групп текстов внутри одного, в данном случае зимнего (колядного) цикла, генезис текстов и их основных и определяющих мотивов и т. п.

Изучение структуры и семантики самого обряда и отдельных его компонентов, проведенное параллельно с рассмотрением обрядового песенного цикла, показало, что связь между двумя сферами традиционной народной культуры заключается в общем семантическом контексте всего обряда. Общий глубинный смысл

изучаемых фольклорных текстов раскрывается через их обрядовую функцию. При этом особенно важным оказывается тот факт, что наряду с традиционными песенными фольклорными формами определились как не менее значимые, а в некоторых случаях даже как более информативные и показательные, малые формы и жанры, которым в работе уделяется должное пристальное внимание. К ним относятся приговоры и разного рода словесные формулы, заклинания и благопожелания, реплики и диалоги. Все они для понимания обрядового фольклора существенны не менее, чем корпус так называемых «основных» текстов. И все они вкупе с обрядовой поэзией образуют ту ценнейшую базу, изучение которой должно способствовать решению извечного вопроса о первичности обряда или текста и шире — выяснению генезиса и обряда, и текста.

Свои методологические установки и методы (способы) анализа Л. Н. Виноградова не постулирует заранее, она их вводит постепенно, как бы приглашая читателя участвовать наряду с автором в рассмотрении фактов, в раскрытии их сущности. Так построены части работы, касающиеся типологической характеристики колядок, так излагаются доводы в пользу осмысления генетических истоков колядования.

Книга богато иллюстрирована фольклорными текстами, часть которых публикуется впервые из фондов архивных материалов и новых полевых записей.

Н. И. Толстой

Введение

Заметно усилившийся за последние годы интерес нашей науки к вопросам изучения народной традиционной культуры славян связан, в частности, с новыми принципами научного анализа этого круга проблем, основанного на понимании фактов архаической народной культуры как одного из основных источников этногенетических исследований. Именно такой подход обеспечил более пристальное внимание к фольклорно-этнографическим фактам конкретных локальных традиций, которые в своем многообразии в разных зонах и при разной форме сохранности способны дополнить друг друга, создавая при этом надежную базу для реконструкции системы древнеславянских поверий и обрядов.

Естественно, что особое значение приобретает при этом материал, характеризующийся большей устойчивостью и традиционностью формы. Таким материалом является, например, календарный цикл обрядов, которые, несмотря на значительную степень разрушенности и неизбежных эволюционных преобразований, сохранили отдельные элементы весьма архаических структур и глубинной мифологической семантики, раскрыть которую по данным одного региона бывает невозможно.

Зимняя обрядность славян, сгруппированная в основном вокруг рождественско-новогоднего праздничного цикла, отличается особенно устойчивой повторяемостью всех ее главных компонентов в разных, часто весьма отдаленных этнографических зонах. Это было убедительно показано, в частности, на основе сопоставительного анализа данных обрядового святочного цикла зарубежных славян в коллективном исследовании «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники» (М.: Наука, 1973).

Однако при значительной степени совпадений комплекса зимних обрядов у всех славян все же следует отметить, что южнославянская традиция имеет целый ряд специфических особенностей в виде очень популярных ритуалов, связанных с бадняком (не известных западным и восточным славянам), или своеобразного обычая «сурвакания» и ряда других, а также в виде некоторой календарной сдвинутости обряда колядования, активно практиковавшегося в южнославянской зоне в дни св. Варвары, св. Игната, св. Люции. Бо́льшую степень общности в цикле святочной обрядности позволяет отметить сопоставительный анализ восточно- и западнославянского материала, который демонстрирует во мно-

гом единый тип обрядности и песенного творчества святочного периода. Вместе с тем, внутри этой общности выделяются свои особые подтипы: западнославянская, украинско-белорусская и русская фольклорно-обрядовые традиции.

В этой связи мы считаем необходимым провести сравнительный анализ колядного цикла песен на материале восточных и западных славян, рассматривая его как первый этап общеславянских исследований зимнего фольклорного репертуара, так как, по нашим наблюдениям, восточно-западнославянская общность этого песенного цикла имеет целый ряд своих отличительных особенностей, которые полезно последовательно выделить и отметить.

Отдавая себе отчет в том, что зимняя обрядовая поэзия складывается из большой группы текстов, очень разных по функции, стилю и формам бытования, — это, кроме коляд, подблюдные, посиделочные и игровые святочные песни, цикл песен Филипповского поста, приговорные клише при гаданиях, словесные формулы магических диалогов и других обрядовых практик святочного периода, а также многочисленные тексты драматизированных сценок рождественских игровых форм (например, «вертепных») и пр., — мы сознательно ограничили круг такого жанрового разнообразия, избрав для более углубленного анализа репертуар поздравительно-обходной обрядовой песенности, составляющей основу колядной традиции как одного из ведущих циклов заклинательно-величальной календарной поэзии славян.

Колядный песенный фонд представляет собой такое значительное, богатое и яркое фольклорное явление, что легко понятен постоянный неослабевающий интерес к нему со стороны ученых самых разных профилей. После ценных исследований в этой области А. Н. Веселовского и А. А. Потебни, а также ряда работ других авторов (Н. И. Коробки, И. Свенцицкого, Е. Ф. Карского [1]), отразивших направление фольклорных разысканий уровня конца XIX—начала XX в., наиболее серьезной и не потерявшей своего значения до настоящего времени явилась монография более позднего времени румынского ученого П. Карамана «Обряд колядования у славян и у румын» (Краков, 1933). Основное внимание в ней было уделено обрядовой стороне колядования, которое рассматривалось как обряд типично аграрного характера, направленный на обеспечение урожая и благополучия хозяйства. Анализ колядной песенности проведен П. Караманом на обширном и хорошо известном ему румынском материале с привлечением болгарских, украинских, белорусских, польских и моравских песен. Относительно западнославянского репертуара

---

[1] Историографический обзор об изучении украинских коляд см. в статье А. И. Дея «Українські колядки і щедрівки в дослідженнях слов'янських вчених» (Слов'янське літературознавство і фольклористика. Вип. 2, Київ: Наукова думка, 1966, с. 101—114), а также специальную главу в нашей диссертации «Польские народные коленды: Историко-сравнительный анализ» (Москва, 1973).

автор монографии высказал мнение о его полном упадке, разложении и замене церковным видом творчества.

Действительно, процесс христианизации весьма существенным образом отразился на цикле зимних обходных песен западных славян. Лишь небольшая группа народных коляд уцелела в Польше, Словакии и Моравии, еще меньше их в Чехии, а у лужицких сербов они были полностью заменены песнями религиозного содержания о рождении Христа. На этом основании сложилась устойчивая исследовательская практика считать западнославянский народный колядный репертуар фактически исчезнувшим и не пригодным для реконструкции дохристианской фольклорной традиции зимнего колядования общеславянского типа. После работы П. Карамана не появилось ни одной специальной работы, анализирующей народный репертуар колядной песенности западных славян.

Между тем ряд новых публикаций польских колядных текстов, а также внимание к значительному фонду западнославянских святочных «ораций» или «виншей» (поздравительных и благопожелательных приговоров, заменяющих или дополняющих песенное колядование) позволяют по-новому оценить этот материал обрядовой народной поэзии западных славян, не привлекавший до сих пор к себе внимания фольклористов. При его сопоставлении с украинско-белорусским и частично с русским святочным циклом обходных песен отчетливо выявляется западно-восточнославянский фонд сюжетных схождений и проясняются общие структурные и мифологические корни ряда песенных и приговорных формул. Именно привлечение сходного, но более богатого и хорошо сохранившегося восточнославянского материала позволяет увидеть и сопоставить конкретные локальные традиции бытования сходных фольклорных явлений в различных этнических и исторических условиях.

Анализ разных типов колядования в системе общей славянской традиции, с одной стороны, и выяснение сложных связей обряда и текста (песенного и приговорного) — с другой, предпринимается в работе для целей историко-генетического характера — изучения обрядовых истоков и эволюции формирования колядного репертуара. Этот круг вопросов связан с попыткой реконструировать элементы обрядовой песенности ранних форм колядования и решается на основе методики последовательного разграничения разностилевых песенных групп, т. е. отдельно рассматриваются колядные величания для молодежи, в которых разрабатываются преимущественно брачные пожелания; особое внимание уделено так называемым «господарским» песням, функционально сближенным с заклинательно-магическим характером обряда; и наконец, специально выделяются для анализа приговорные обрядовые формулы, сопутствующие песенному колядованию. Их можно рассматривать как промежуточное звено в сложной системе отношений: ритуал — обрядовый приговор — обрядовая песня. Кроме того, в этот круг связей втягивается в процессе

текстологического изучения комплекс верований и мифологических представлений, относящихся к святочному периоду; колядный текст рассматривается не сам по себе, а в контексте целого комплекса сопутствующих элементов: акциональной стороны обряда, кратких приговорных клише, традиционных поверий, форм ритуальных ограничений и запретов и проч. В этом смысле профиль настоящей работы может быть определен как фольклорно-этнографический.

Таким образом, первый круг вопросов, выдвинутых в настоящей работе, связан с изучением и сопоставлением локальных типов колядных традиций западных и восточных славян, а второй — с задачами историко-генетического плана, а именно: предпринимается попытка раскрыть этапы формирования и эволюции жанра колядной песни, реконструировать элементы зимней обходной поэзии ранних форм бытования. На основе решения этих вопросов обнаружилось, что первоначальный смысл колядования содержал, по-видимому, определенное ядро монистического характера (т. е. каким-то образом связанного с представлениями о душах умерших) и именно через призму этого момента смыкался с идеей обеспечения плодородия и благополучия в хозяйстве и семье. На эту сторону колядования до сих пор не было обращено достаточно внимания, поэтому именно ее исследованию придается в работе особое значение.

» «

Традиционное понимание термина «коляда» как поздравительной песни, исполняемой при обходе домов в святочной обрядности, требует некоторого уточнения для западнославянского материала.

Прежде всего, сам обряд колядования, т. е. обход домов с исполнением песен или речитативных формул, завершающийся получением даров, практиковался, как известно, не только в зимнем, но и в других календарных циклах. В западнославянской фольклористике все эти обходы обычно называются колядованием, а песни — колядками. «Кроме святочных коляд, — писал словацкий этнограф А. Вацлавик, — широко известны весенние, сопровождающие обходы на св. Блажея, св. Дороту, св. Ржегожа, масленицу, коляды при внесении «лета», исполняемые в Зеленый четверг, на Пасху и, наконец, летние или свентоянские» (Václavík, s. 90). К зимним колядным песням он относит — в зависимости от календарного приурочения — «микулашские», «щедровечерние», «штепанские» и «трикралевские» (там же). Формой зимнего колядования признаются также «полазование» и обходы с «оцелей» [2] (Feglová, 1975, s. 445; Čsl. vl. t. 2, s. 281).

Такое широкое толкование термина «коляда» для текстов, сопровождающих всякого рода календарные обходы, связано,

[2] Имеются в виду словацкие зимние поздравительные обходы мальчиков с железной палицей в руках. — См. об этом: Зимн. пр., с. 207.

видимо, с процессом стирания терминологических различий обходных песен, а также с тем обстоятельством, что, поскольку обрядовые песенные циклы у западных славян фиксировались уже в стадии значительного разрушения и жанровые границы их были существенно размыты, то обычным было использование однотипных традиционных благопожелательных клише и формул, содержащих просьбу о вознаграждении, в сквозном календарном репертуаре. Тем не менее, западнославянские песенные группы весеннего, летнего и зимнего циклов, безусловно, имеют целый ряд весьма существенных сюжетных и стилистических отличий.

Даже если говорить о колядовании только святочного периода, то и здесь под словом «коляда» понимаются тексты совершенно разного характера. Это связано с хорошо известным явлением активной христианизации западнославянского святочного репертуара. Речь идет не просто о насаждении образцов церковного песнопения взамен народного новогоднего цикла — такое насаждение практиковалось и в украинско-белорусской традиции, — но о явлении почти полной замены старого песенного репертуара новым и об особой форме адаптации церковных текстов в народной среде.

Уже средневековые чешские источники начала XV в. содержали свидетельства, что в «щедрый вечер» (имелся в виду сочельник) и за неделю перед ним «ходили в Чехии и на Мораве ксендзы и жаки колядовать, исполняя латинские рождественские песни» (Horálková, s. 66).

Во 2-й половине XV в. в Поучениях Хелчицкого повторялось упоминание о старочешских «коледах»: на Рождество их исполняли дети, обходя дома, причем песни эти ничего другого не содержали, как только прославление новорожденного Христа (Zíbrt, 1889, s. 264).

По свидетельству Ч. Зибрта, под словом «коледа» в чешском Средневековье понимался:

— обход детей с короткими поздравительными куплетами,
— обход служителей костела с набожными песнями,
— обход жаков и школьных учителей с поздравительными и юмористическими куплетами,
— а также получаемые за обходы дары (там же s. 265).

С XV в. появляется большое количество специальных «канционалов» (песенников), содержащих церковные коледы уже на чешском языке как переводы с латинских оригиналов.

В дальнейшем популярными исполнителями церковных коляд стали жаки, т. е. школяры низших школ и студенты, которые нередко создавали собственные обходные песни со значительным юмористическим акцентом, используя и фольклорные элементы. Они собирали по домам продукты и деньги для себя и своих учителей, причем не только в рождественский период, но и в другие дни, например, на св. Мартина, св. Катерину и др.

Жаковские коляды оказали известное влияние на формирование репертуара детских новогодних «ржеканок» (приговоров),

а также многочисленных рождественских народных вертепных драм типа «Вифлеем», «Об Ироде», «Три короля» и др. Песенные и речитативные тексты к этим сценкам, исполняемым в святочный период при обходе домов, тоже стали называться колядами. Эти «вертепные» пьесы относятся к весьма своеобразным формам народного творчества, которое своими корнями восходит к средневековым рождественским церковным мистериям, однако в дальнейшем они фольклоризовались и прижились в народной среде настолько, что стали органической частью западнославянского фольклора. Процесс этой фольклоризации и развитие драматических «вертепных» форм в народной среде постоянно привлекает внимание чешских и словацких исследователей.

Разновидностью рождественских коляд в Чехии, так же как и в Польше, были, кроме того, так называемые «пасторалки» — песни о поклонении пастухов новорожденному Христу, которые сочетали в себе библейскую тематику с чертами пастушеского фольклора и отличались веселыми, жизнерадостными интонациями. Особенностью коляд-пасторалок была их поразительная популярность в народной среде. По мнению чешских и словацких фольклористов, песни такого рода стали неотъемлемой частью фольклорного репертуара с самой широкой сферой бытования, о них «уже невозможно говорить, что это полностью новое песенное творчество, не имеющее ничего общего со старыми дохристианскими колядками» (Horálková, s. 70).

Это многообразие типов чешских и словацких святочных коляд Ф. Бонуш попытался свести к следующей классификации:
а) коляды-благопожелания («винши»), в которых церковное влияние проявляется в наименьшей степени;
б) пасторалки, возникшие на базе фольклора пастухов-«валахов», но с тематикой о рождении Христа;
в) «танцевальные» коляды, т. е. короткие веселые песенки, исполняемые колядующими при посещении домов во время танца;
г) духовные коляды, возникшие из истоков церковной гимнологии, но пронизанные элементами светских коляд [3] (Bonuš, s. 12).

Различие стилей колядной песенности отмечалось и музыковедами. Анализируя мелодику зимних чешских и словацких коляд, Ю. Кресанек выделил три основных источника, из которых складывалась музыкальная стилистика коляд:
— остатки языческого славления зимнего солнцеворота,
— церковные рождественские песнопения,
— пастушеские пасторальные элементы, которые особенно заметно проявляются в словацкой колядной мелодике (Kresánek, s. 40).

В настоящее время, по свидетельству З. Горалковой, под словом «коледа» в Чехословакии понимаются в основном святочные народные песни о рождении Христа, а также детские «штепан-

[3] Под «светскими» Бонуш понимал колядки первых трех групп.

ские» (т. е. исполняемые в день св. Степана — 26. XII) поздравительные и просительные куплеты. Что же касается обрядовых народных коляд поздравительно-величального характера (общеславянский тип), то в Моравии и Словакии они сохранились лишь фрагментарно, а в Чехии их фактически не осталось совсем (Horálková, s. 65; Caraman, s. 239—251).

Между тем именно в чешских источниках сохранилось упоминание об аутентичном зачине святочной колядной песни старого типа — самая ранняя среди славян цитата фольклорной колядной строки с рефреном. Это описание из Пражской рукописи Яна из Голешова (датированной рубежом XIV—XV вв.) языческого обряда, при котором обходили дома с фигурой божка Бала и пели длинную хвалебную песнь в его честь, в которой перед каждой строкой взывали этого бога: «Beli, Beli — dubec stojí prostřed dvora... .». При этом язычники верили, что такое посещение принесет счастье и жрецов щедро одаривали (Horálková, s. 66).

Для этого описания Ян из Голешова воспользовался информацией некоего монаха Алеша и зафиксировал рефрен песни по-латыни как «Beli, Beli». При дальнейшем цитировании этого места в средневековых источниках появилась запись: «Vele, Vele».

В 1436 г. проповедник Матей из Градиште, пересказывая описание Голешовского, отметил, что «песня эта до сих пор исполняется в святочный период кое-где на Мораве» и что он сам слышал ее там с припевом «Vele, Vele» (там же).

Эта ценная информация позволяет сопоставить упомянутую строку песни с традицией славянского колядного исполнения рефренного типа, при котором устойчивый припев повторяется перед или после каждой песенной строки. Кроме того, типична для западнославянского обрядового фольклора и ритмическая структура стиха (4+4), которая наравне с десятисложником (5+5) часто встречается в колядной песенности славян. Очень выразителен мотив дерева, стоящего посреди двора, к его анализу мы вернемся в разделе о колядках, посвященных хозяину.

Дальнейшие фольклорные публикации показали, что народные колядные песни такого типа фиксировались в небольшом количестве еще в XIX—начале XX в. кое-где в Словакии, Моравии, на моравско-польском пограничье, реже — на чешских землях.

Подобная ситуация относительно термина «коленда» характерна и для Польши. В «Словаре польского фольклора» разъясняется, что первоначально колядами назывались в Польше поздравительные песни, связанные с народными новогодними обрядами. Кое-где образцы таких песен сохранились вплоть до XX в. Отличительной их чертой является архаичность. Довольно рано, однако, эти коляды уступили место религиозным песням, основанным на библейской тематике. Дату их возникновения специалисты относят к XV—началу XVI в., причем первые тексты этого типа были, как правило, переводами и переделками латинских и чешских образцов, активно насаждаемыми орденом Францисканов (Słownik, s. 173—174).

Францишкане с большим энтузиазмом восприняли, кроме того, практику разыгрывания в костелах рождественских мистерий и для сопровождения их складывали специальные религиозные «коленды» по образцу латинских, но на польском языке, чтобы они были понятны прихожанам. Если по сборникам религиозных песнопений XV в. насчитывалось лишь несколько латинских «коленд» этого типа, то во 2-й половине XVI в. подобное творчество (уже на польском языке) неожиданно получает большой размах и популярность (Dobrzycki, s. 74).

О том, что костел сознательно приспосабливал новые песнопения с идеями Библии ко вкусам польского крестьянина, используя для этого подходящие формы народного творчества, свидетельствует большое количество материалов.

Полностью в духе таких установок был, например, создан в 1630 г. сборник коленд под названием «Ангельские симфонии», автором которого явился польский поэт-панегирист Ян Жабчиц [4].

Ю. Кшижановскому удалось установить, что коленды Жабчица создавались по образцам заранее подобранных фольклорных песен. В частности, использовались народные ритмы и стилистика пастушеских танцевальных припевок (Krzyżanowski, s. 169).

Как и в Чехословакии, в Польше колядный святочный репертуар существовал в разных формах:

а) религиозные коленды официального типа, которые можно было исполнять как в костеле, так и при рождественских обходах домов;

б) «веселые» коленды (пасторалки), особенно любимые и прижившиеся в народной среде [5];

в) жаковские и «драматические» коленды, сопровождающие разыгрывание сценок «вифлеемского» характера;

г) детские короткие (песенные или речитативные) формулы, сочетающие в себе мотивы рождения Христа, хозяйственных благопожеланий и просьбы о вознаграждении;

д) и, наконец, значительно разрушенный обрядовый цикл величальных коляд старого типа.

Основу народного святочного репертуара составляют первые две группы. Именно о них писал историк польской культуры С. Добжицкий следующее: «Мы считаем коленды одним из наиболее оригинальных и своеобразных продуктов нашей культуры, нашей жизни, нашего духа. . . И хотя этот вид творчества родился под чужим небом, у нас он настолько прижился и сформировался в особый, неповторимый тип, что. . . мы можем с уверен-

[4] Характеристика этого сборника дана в книге И. Ф. Бэлзы «История польской музыкальной культуры» (М., 1954, т. 1, с. 160—165); см. также статью Б. Анджейчака «Из репертуара польских колядных песен». — В сб.: Славянский музыкальный фольклор (М., 1972, с. 250—265).

[5] Наиболее полно этот тип коленд представлен в собрании М. Медушевского, вышедшем в 1843 г., которое называлось: «Пасторалки и коленды с мелодиями или народные веселые песенки, в период Рождества Христова по домам исполняемые и ксендзом М. Медушевским собранные. (Примечание: песенки сии в костеле исполняться не должны)».

ностью признать его теперь специфически польским. Коленды для поляка не просто песни, исполняемые в период Рождества, это — нечто необычайно близкое и исконное, принадлежащее именно нашему национальному наследию» (Dobrzycki, s. 53).

Вполне понятно поэтому, что колядное творчество этого типа постоянно привлекает к себе внимание польских ученых. Не так давно было издано в Варшаве солидное двухтомное издание таких коленд и пасторалок, снабженное обстоятельными комментариями, указателями и подробной библиографией (Kolędy polskie. T. I — Teksty; T. 2 — Opracowania. W., 1966). В предисловии к нему говорится о необходимости тщательной систематизации и серьезного исторического и регионального изучения этого вида творчества.

Изложенная ситуация делает объяснимым тот факт, что если по вопросам анализа польских коленд церковного характера накопилась уже весьма солидная научная литература, то в настоящее время нельзя назвать ни одного исследования, специально посвященного уцелевшему народному репертуару колядных песен, продолжающих общеславянские обрядовые традиции.

Между тем, собирательская деятельность ряда польских фольклористов XIX в. — таких, как Ж. Паули, З. Глогер, Ю. Конопка, К. Козловский, Я. Щвентек и др., — показала, что сфера фольклорного бытования в Польше еще долгое время сохраняла в святочном репертуаре образцы народных обрядовых коляд, которые, безусловно, представляют самостоятельный интерес для фольклорного анализа. Это совсем недавно еще раз подтвердил польский этнограф и фольклорист-собиратель, большой энтузиаст полевой работы Ф. Котуля, составивший новый сборник народных колядных песен, записанных им в 1962—1967 гг. в основном на территории Жешовского воеводства.

В небольшой вводной статье к этому сборнику Ю. Кшижановский сделал очень характерное для западнославянской фольклористики замечание: комментируя неизвестное ранее свидетельство польского поэта В. Поля о колядках саноцких гуралов как об остатках самой древней языческой поэзии, Ю. Кшижановский пишет: «Необычность этой информации состоит в парадоксальности отнесения коленд к языческим песням и в замечании об их архаичности. . .», — подтверждая этим еще раз укрепившееся в Польше понимание коляд в основном как религиозных песен средневекового происхождения (Kotula, s. 6).

Поскольку предметом нашего анализа в дальнейшем будут колядные песни календарно-обрядовой фольклорной традиции, то термином «коляда» мы будем пользоваться именно в таком понимании, хотя из изложенной ситуации видно, что при разграничении так называемых религиозных и народных западнославянских коляд недостаточно назвать одни «религиозными», а другие «народными» для четкого их размежевания, так как в полном смысле народными считались и многие пасторалки, «вифлеемские» коляды и тексты «вертепных» драм.

Характеристика источников

Установленная П. Караманом локализация западнославянских народных коляд соотносит их бытование в основном с Карпатским регионом и с восточными землями. О польских колядах он писал, что они фиксировались «начиная от Шлёнска, через Малопольшу к востоку в довольно широком поясе, тянущемся параллельно цепи Карпат. . . тогда как нет их совсем на западе» (Caraman, s. 239). И хотя, по мнению польских фольклористов, с такой географией распространения польских коляд после новых публикаций текстов можно поспорить (см. замечание Ю. Кшижановского в предисловии к сборнику Ф. Котули, с. 10—12), — тем не менее и до сих пор вся основная часть известных материалов подтверждает именно такую локализацию.

Так, все первые сборники песен, содержащие тексты народных коляд, охватывали фольклор пограничных польско-украинских территорий [6] или районов, отмеченных Караманом, — Шлёнск, Краковские земли, Малопольша, Мазовия [7]. Это же можно сказать о ценных записях коляд З. Доленгой-Ходаковским [8]. На этих же землях продолжали фиксироваться народные колядьи до последнего времени [9].

Можно было бы ожидать значительного количества записей народных польских коляд в многотомном издании О. Кольберга. Однако в томах, содержащих материалы польских земель, можно обнаружить лишь небольшое количество их, причем зафиксированных не из устной традиции, а перепечатанных из других источников (из сборников Конопки, Козловского, Головацкого и др.). Основной же колядный польский репертуар в издании Кольберга представлен традиционными рождественскими пасторалками и колендами с тематикой о рождении Христа.

Значительно поправил положение с записями народных коляд уже упоминавшийся сборник Ф. Котули. В отличие от всех пре-

---

[6] *Zaleski W.* Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego. Lwów, 1833; *Wójcicki K.* Pieśni ludu Białochrobatów, Mazurów i Rusi znad Bugu. Warszawa, 1836; *Pauli Ż.* Pieśni ludu polskiego w Galicji. Lwów, 1838; *Zejszner Z.* Pieśni ludu Podhala. Warszawa, 1845.

[7] *Konopka J.* Pieśni ludu Krakowskiego. Warszawa, 1840; *Gloger. Z.* Pieśni ludu. Kraków, 1892; *Świętek J.* Lud Nadrabski. Kraków, 1893; *Kozłowski K.* Lud. Pieśni, podania, baśnie. . . ludu z Mazowsza Czerskiego. Warszawa, 1869.

[8] *Dolęga-Chodakowski Z.* Śpiewy sławiańskie pod strzechą wiejską zebrane. Warszawa, 1973.

[9] В цитированном сборнике Ф. Котули и в этнографических изданиях, охватывающих восточные земли: *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964; Kolędy z pogranicza polsko-ukraińskiego. — Z zagadnien twórczości ludowej. Studja folklorystyczne. Warszawa, 1972; Szopka Krakowska. Okolędowania (zbiór i oprac. P. Płatek). Kraków, 1971.

дыдущих изданий он впервые включает исключительно колядные песни, причем преимущественно народные (религиозных текстов включено всего 18 на 464 коляды). Общее количество текстов этого сборника (464) могло бы произвести настоящий переворот в устоявшихся представлениях о полном упадке и разложении польского народного репертуара этого типа, если бы не следующее обстоятельство. — Записи производились на территории Жешовского и соседних воеводств и прежде всего на землях пограничной польско-украинской полосы (Пшемысль—Ярослав—Пшеворск). То есть обследовалась территория, которая, по наблюдениям П. Карамана, должна была дать наибольшее число колядных народных текстов. Действительно, собиратель констатирует, что еще перед последней войной народный обряд колядования был здесь весьма живым. Однако то, что удалось записать в качестве коляд в 60-е годы, уже больше чем на половину состояло из популярных лирических народных песен, известных баллад, танцевальных шуточных припевок, песен литературного происхождения и т. п. Если условно принять за колядные тексты те, которые в сборниках XIX в. включались в раздел обрядовых святочных песен (и, кроме того, в основе своей имели сюжетные и стилистические параллели в колядном цикле других славян), то в сборнике Котули можно выделить всего 175 коляд. Весь остальной состав — около 300 песен — еще недавно распределялся собирателями по разделам лирических, балладных, юмористических и прочих песенных групп. Так что абсолютно справедливо заключение Ю. Кшижановского, сделанное в предисловии к сборнику Котули, что польские народные коляды «разделяют судьбу обрядовых песен, в частности свадебных, т. е. они впитывают множество текстов иного происхождения, — популярных песен самого широкого бытования» (Kotula, s. 19).

Тем не менее сам факт, что в последнее время еще можно было записать на польских землях народные обрядовые коляды, говорит о многом. Очевидно, что в XIX в. на этих территориях существовало достаточно большое количество текстов этого типа, и приходится лишь разделить недоумение Ф. Котули по поводу того, что ни в собрании О. Кольберга, охватывающем и Жешовские земли, ни в материалах А. Салони (Lud Rzeszowski, Kr., 1908) почти не находим записей коляд народного характера.

Еще сложнее обстоит дело с записями чешских и словацких народных колядных песен. Единичные тексты разбросаны по этнографическим изданиям и разным фольклорным сборникам. Наиболее представительно выглядит ценное собрание Ф. Сушила «Моравские народные песни», в котором содержится около 60 колядных песен, сгруппированных по следующим разделам: коледы набожные (20 текстов), коледы светские, в основном детские (20 текстов), коледы «любовные», посвященные молодежи (18 текстов). Именно это собрание дает наибольшее число сюжетных схождений с восточнославянским колядным репертуаром и представляет для фольклористов значительный интерес.

Из прочих изданий моравских песен (в том числе колядных) известен сборник К. Веттерла «Народные песни и танцы Валашскоклобуцка» (1955 г.), частично содержат песенный колядный материал этнографические издания [10].

Словацкий колядный репертуар собран в небольшом по объему отдельном томе издания Матицы Словацкой — «Сборник словацких народных песен. Т. III — Рождественские коледы» (1878 г.). Основной его состав — песни религиозного характера, в разделе же «светские коледы» помещены преимущественно детские поздравительные куплеты, пасторалки и лишь несколько текстов народных коляд величального и благопожелательного типа.

Примерно такой же святочный песенный материал включен в сборник К. Плицки «Чешский год в песнях, загадках, играх и танцах. Зима» (1960 г.). Представленные здесь колядные тексты (более ста) записаны из разных районов Чехии, Моравии, Словакии демонстрируют те жанровые разновидности зимних обходно-поздравительных песен, которые характерны в целом для западнославянского фольклора, о которых мы говорили выше: рождественские коледы о рождении Христа, многочисленные виды пасторалок («ангел сообщает пастухам счастливую весть», «дары пастухов новорожденному Христу», «шествие пастухов на поклонение», «пастухи-музыканты славят новорожденного» и др.), благопожелательные куплеты («винши»), детские приговорные шутливые куплеты, самостоятельные просительные формулы и пр. Специально собраны детские колядки в интересном сборнике Ф. Бартоша «Наши дети» (1951 г.).

Немногочисленные варианты величальных коляд (общеславянского типа), уцелевшие в чешской и словацкой фольклорной традиции, фиксировались преимущественно в географических зонах, близких к Карпатскому региону: от восточной границы Словакии, через словацко-польские Татры до моравско-силезских Бескидов. По-видимому, несмотря на значительную степень деформации западнославянского народного колядования, все же можно отметить некий единый характер обрядовой святочной песенности в Карпатском регионе и близость его к украинско-белорусскому типу колядного творчества.

По мнению чешских фольклористов, разновидность типично украинских коляд достигала распространения на словацких землях среднего течения Лаборца, а на польских — верхнего течения Вислока (Зілинський, 1967, с. 277—278; Zilynskyj, 1976, s. 22—23).

Закономерным можно считать тот факт, что лучше всего обстоит

---

[10] *Zíbrt Cz.* Veselé chvíle v žyvotě lidu českého. Praha, 1950; *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959; *Adámek A.* Lid na Hlinecku. Praha, 1900. А также отдельные публикации в региональных этнографических изданиях. Большой интерес, например, представляют силезско-моравские коляды, опубликованные А. Сатке в журнале: Radostna země, 1956, R. VI, № 3.

дело с упорядоченными записями украинского материала, который вообще располагает большим числом колядных песен и щедровок с огромным количеством вариантов. Кроме того, что многочисленные записи коляд содержат известные сборники Я. Ф. Головацкого, П. Чубинского, В. Шухевича (см. список сокращений), существует специальное двухтомное издание В. Гнатюка, включающее исключительно колядные тексты.

Особенно облегчило работу исследователей появление хорошо составленного тома «Колядки та щедрівки» (1965 г.) в качестве очередной книги в серии «Українська народна творчість» (составитель тома и автор Предисловия и комментариев — А. И. Дей). Ценность этого тома заключается не только в том,что он включает около 800 текстов, подобранных по принципу наибольшей художественности, цельности и полноты, но и в том, что наравне с использованием известных публикаций XIX—начала XX в., большая часть которых содержала тексты преимущественно с территории Западной Украины, — составители тома привлекли богатый рукописный материал из фондов Института искусствознания, фольклора и этнографии АН УССР им. Н. Т. Рыльского, содержащих многочисленные новые записи украинских колядок со всех концов Украины.

Вполне оправданным следует признать традиционное расположение материала по четырем группам в зависимости от объекта величания: колядки для хозяина, хозяйки, для девушек и парней, так как исторически эти песни развивались в соответствии с обрядовой традицией как посвящения конкретным лицам и прочно сложились в определенные группы, отличающиеся друг от друга особыми сюжетными и стилистическими признаками. Кроме того, внутри этих групп проведена классификация песен на основе конкретных сюжетных ситуаций, что значительно облегчает поиски нужного текста. Особую ценность сборнику придает список вариантов, приложенный к каждой сюжетной группе, который в отдельных случаях разрастается до 50—60-ти номеров [11].

Существенным дополнением к этому академическому изданию украинских колядок явился сборник «Украинских народных песен» в записях З. Доленги-Ходаковского (1974 г.) содержащий около 90 колядных текстов. Ценность этого издания, с большой тщательностью подготовленного сотрудниками того же Института АН УССР — Л. А. Малаш и А. И. Деем, — заключается прежде всего в том, что в нем впервые опубликованы уникальные по времени фиксации (1814—1819 гг.) подлинные народные тексты, записанные рукой пионера славянской этнографии, который соби-

[11] Недоумение вызывает только неточность фиксации рефренов в значительном количестве текстов этого издания. Так, в предисловии к нему отмечено, что песни, напечатанные в сборнике без припева, всюду имеют традиционный рефрен «Ой дай, боже», который повторяется после каждой строки. В действительности же, в ряде текстов, например, перепечатанных из сборника В. Гнатюка, колядки фиксировались собирателями именно без рефрена.

рал их на территории Галичины, Волыни, Подолии и украинского Полесья.

Следует отметить, что в белорусском материале наряду с колядками и щедровками существует большой цикл волочёбных песен, исполняемых на Пасху, но настолько тесно примыкающих по сюжетным и стилистическим характеристикам к святочному репертуару, что исключить его из сравнительного анализа, выявляющего западно-восточнославянские сюжетные схождения, никак невозможно. Правомерность такого привлечения песенной группы иной календарной приуроченности основана не только на традиционной оценке святочного и волочёбного песенного материала как однотипного, но и на сходстве всех основных структурных компонентов ритуала колядного и волочёбного обходов.

Основной репертуар белорусских обрядовых песен собран в классических сборниках П. В. Шейна, П. А. Бессонова, Е. Р. Романова, Е. Ф. Карского, М. Федеровского и других собирателей (см. Список сокращений). Однако даже самые богатые из этих коллекций не превышали в количественном отношении ста колядных текстов. Поэтому настоящей антологией белорусских святочных песен можно признать сборник «Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі», вышедший в 1975 г. в серии академического многотомного издания «Беларуская народная творчасць» и содержащий 667 текстов, значительная часть которых публикуется впервые. Надежный научный аппарат этого тома, обеспеченный составителями (А. И. Гурским и З. Я. Можейко), ставит его в ряд наиболее ценных изданий современного уровня.

Наряду с традиционным материалом обходных величально-поздравительных песен в сборник включены и типы игровых, хороводных и посиделочных святочных песен, а также песни так называемые «общие» (предсвяточные), юмористические и необрядовые.

Функциональная, образная и стилистическая близость колядных и волочёбных песен наглядно прослеживается при сопоставлении этого тома с недавно вышедшим в этой же фольклорной серии сборником «Валачобныя песні» (Минск, 1980 г.). Составители его — Г. А. Барташевич и Л. М. Соловей — представили более 400 текстов волочёбных песен, тщательно паспортизованных и прокомментированных, сгруппированных по традиционным разделам: песни, посвященные хозяину и хозяйке, девице и хлопцу. Значительная часть текстов публикуется впервые на основе архивных материалов. Ценность этого издания несколько снижается из-за неточной фиксации рефренов: составители сочли возможным заменить широко бытующий припев «Хрыстос васкрос сын божы!» на так называемый «дохристианский» — «Вясна красна на увесь свет!» (Валач. п., с. 32). Таким образом оказались замененными более 80 рефренов.

Отдельно следует упомянуть издание В. Н. Добровольского «Смоленский этнографический сборник» (1894—1903), где представлен обрядовый песенный материал с территории белорусско-

русского пограничья. Большая часть коляд этого сборника тяготеет к белорусской фольклорной традиции, некоторые же песни типичны именно для русского святочного репертуара. Поэтому в ряде случаев сборник В. Н. Добровольского будет привлекаться для характеристики как белорусского, так и русского колядного циклов.

Что же касается русского святочного репертуара, имеющего по сравнению с украинско-белорусской традицией целый ряд специфических отличий, то его изучение затруднено отсутствием издания исключительно песенного материала святочного периода. Единичные тексты разбросаны по разным фольклорным сборникам и этнографическим изданиям. Ценную подборку русских колядных и овсеневых текстов представил в сборнике обрядовой поэзии И. И. Земцовский («Поэзия крестьянских праздников». Л., 1970), который включает довольно большую группу текстов (99 номеров). Не могу не разделить мнение А. Н. Розова о том, что 15 из них отражают традицию украинско-белорусского колядного творчества и не являются типичными для русского [12] репертуара (Розов, с. 8).

Большую работу по разысканию и изучению русских колядных текстов проделал А. Н. Розов, проанализировавший их сюжетный состав на материале более 800 текстов (большая часть которых содержится в рукописных архивных фондах). Результаты этой полезной и по-новому представившей русский материал работы изложены им в кандидатской диссертации, защищенной в 1978 г. в Институте русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР. В приложении к ней дается подборка сюжетных характеристик всех учтеных русских колядных текстов.

На основе результатов всей этой большой и трудоемкой, но исключительно важной работы по изданию фольклорных обрядовых песен мы уже можем в настоящее время предпринимать попытки проведения сравнительных исследований, которые помогут в дальнейшем решить сложные вопросы происхождения и истории развития обрядовых песенных славянских жанров.

В заключение этого раздела добавим, что, кроме перечисленных публикаций, в ряде случаев в работе будет привлекаться и полевой материал Полесского Архива, который содержит фольклорные, этнографические и лингвистические материалы, собранные участниками многолетних и систематических экспедиций в белорусское и украинское Полесье, проводимых по специально разработанной программе под руководством и при непосредственном участии проф. Н. И. Толстого (Архив хранится в Институте славяноведения и балканистики АН СССР).

---

[12] Это же касается и раздела «Волочёбные песни» в сборнике И. И. Земцовского. Приведенные им 15 текстов волочёбных песен фиксировались исключительно на территории Псковской и Смоленской областей и не являются характерными для русского обрядового репертуара в целом.



Подростки — участники святочных обходов со «звездой»
Западная Словакия. Село Терхова по р. Варинке, воев. Жилина
Slovenské l'udové piesne. Red. Fr. Poloczek.
Sv. 2, Bratislava, 1952

Глава первая

» «

Структура и типы обряда колядования

Колядование относится к типу обходных магических обрядов, широко представленных в календарном цикле славян и других народов Европы. Основной структурной схемой их является: посещение домов (*а*) с определенной ритуальной целью (*б*) и получение даров от хозяев дома (*в*).

Многообразие вариантов обходных обрядов зависит от целого ряда признаков, прежде всего следующих:

— кто исполняет обход,
— календарные сроки его исполнения,
— есть ли и какого характера вербальная часть обряда,
— есть ли и какого характера акциональная часть обряда,
— есть ли и какого характера обрядовые символы (в том числе маски в группе ряженых),
— чем одаривают визитеров (не готовили ли заранее специальное обрядовое блюдо для них?),
— отношение хозяев к посещению.

Для реконструкции полного состава и значения обрядов этого типа важными могут оказаться и менее значительные, на первый взгляд, подробности:

— какова манера исполнения вербальной части (поют, декламируют, говорят скороговоркой, выкрикивают, специально изменяют голос; исполняют ли весь текст хором или начинает один, а хор подхватывает лишь рефрен; было ли музыкальное сопровождение),
— исполняют ли обряд (или его часть) в доме или во дворе, под окнами,
— посещают ли при обходе все дома в своем селе или выборочно,
— можно ли было посещать одну избу многократно разными обрядовыми группами в один день и пр.

Представления о том, что обходные обряды непременно связаны с группой исполнителей, опровергаются теми видами их, где визитером мог выступать один человек, — например, многочисленные календарные обходы пастуха, раздающего хозяевам прутья, посещение маски Люции или Перхты в западнославянской обрядовой традиции, визит новогоднего «посевальника» и «полазника».

Под определенной ритуальной целью понимается обрядовое или игровое назначение визита: исполнение песенных или речитативных текстов (поздравительных, величальных, заклинательных, религиозных и прочих); разыгрывание драматических сценок народного или религиозного характера; исполнение магических (или игровых) действий, — например, разношение веток или битьё ветками, «посевание» зерном, ряд действий с рождественским поленом, обрядовое выметание углов хаты, щёлканье бичом и другие; посещение домов с определенным обрядовым знаком: с зелеными ветками, со «звездой», с масками «козы», «медведя» и пр., обходы с «оцелей», со «змеёй», известные в Словакии, летние обходы с «королевной» и ряд др.

Очень важным моментом для определения типа обходных обрядов является отношение хозяев дома к посетителям. Накоплены уже многочисленные свидетельства о том, как ревностно следили в прошлом крестьяне, чтобы их хату не миновали обходы с «козой», новогодние группы колядующих, визит «полазника» и т. п. Ряд других обрядовых посещений воспринимался не без настороженности и страха (например, польские молчаливые маски безобразных старух в день св. Люции). Иногда же обход домов и выполнение определенных обрядовых действий воспринимались как нежелательные, и, защищаясь от них, хозяева откупались продуктами и деньгами [1], т. е. схема обходных обрядов в известном смысле нарушалась, так как визитеров готовы были одарить для того, чтобы обрядовые действия *не* производились.

Естественно, что при разрушении и утрате магической функции на первый план все отчетливее выступало развлекательное значение обряда, и расположение или нерасположение хозяев к посещениям колядующих зависело уже от их артистического и профессионального мастерства. Очень наглядно проступают эти элементы, например, в подробном описании колядования у гуцулов, сделанном в начале XX в. В. Гнатюком: зная заранее состав колядных групп («таборів»), каждой из которых по договору была отведена определенная часть села как зона для обхода, крестьяне заинтересованно обсуждали способности и умение участников обхода, некоторые с большим нетерпением ожидали посещения своей группы, говоря: «треба файно приймати сих коледничків, бо є кого, а так файно ходе, шо варт, — так єк має бути» (Гнатюк, т. I, с. XXIV). Последнее замечание «як має бути» характерно для понимания того, как воспринималась традиционная устойчивость всех основных компонентов обряда, который все хорошо знали и ожидали от исполнителей точной и умелой формы его воспроизведения. О других группах в этом же селе говорили, что их не стоит и в хату впускать («тим лиш винесу на двир ко-

[1] Перед Великим постом в Польше (Поморье, пов. Бродницкий) ходили по дворам парни с ведром разведенной глины или пепла с водой, называемой «бреей», и мазали ею окна, двери, стены изб. . . Хозяева старались откупиться от «бреяров» подношениями (Stelmachowska, s. 106).

леду»), — так относились, в частности, к церковным колядникам, которым запрещалось при обходе плясать и ходить с «музыкой», а коляды можно было исполнять только набожные. Настойчивое предпочтение гуцулами «своїх давнiх старосвiцких колед» обычно мотивировалось так: «тiлько хоть маемо веселости в серци!».

Таким образом, в начале XX в. почти повсеместной становится функция обряда именно «развеселить дом», т. е. чисто развлекательная.

При значительной степени вариативности перечисленных элементов обряда наиболее устойчивым повсеместно остается обязательный момент «одаривания», который обычно рассматривается как вознаграждение за визит и благопожелания. Именно момент «одаривания» дает повод включать большинство обходных обрядов в группу ритуалов так называемого колядного типа (как известно, дары, получаемые визитерами, обычно назывались «колядой»), в отличие от обходов и процессий, где этот момент отсутствует: скажем, обходы границ села с плугом во время эпидемий, обход домов с целью собирания дров и старых вещей для купальского костра, процессии вдоль села с куклой Марены и пр.

Зимнее колядование характеризуется обязательным включением в традиционную схему обряда текста (в песенном или речитативном исполнении). Особый вид колядования — это сочетание вербального компонента с обрядовыми действиями (посыпание зерном, действия с бадняком, выметание избы и пр.). Обходных обрядов, не включающих вербальной части, известно не так уж много: это, например, зимние визиты ряженых, производящих ритуальный шум (звон колокольчиков, хлопанье бича, шум трещоток); уже упомянутая маска Люции, которая в полном молчании обметает углы хаты гусиным крылом, и некоторые другие. Редкий случай посещения молчаливой группы ряженых, которая к тому же не исполняет никаких обрядовых действий и только собирает продукты, зафиксировала Б. Стельмаховская в польском Поморье (Stelmachowska, s. 106). Однако и здесь структура обходных обрядов сохранена, так как само «ряжение» указывает на ритуальный знак визитеров.

Как обязательный компонент обряда текст занимает в нем определенное место, подчиняясь строгим правилам развития обрядовых действий, которые условно можно сгруппировать, выделяя *три основных этапа* колядования:

(а) приближаясь к дому, колядующие исполняли сначала так называемые «надворные» или «подоконные» песни (или приговоры), в которых содержалось обращение к хозяину и просьба разрешить колядовать, — это общие или вступительные формулы;

(б) после того, как разрешение получено, колядующие входили в дом (иногда оставались под окнами) и начинали колядовать, адресуя специальные величания всем членам семьи (дифференцированный тип колядования);

(в) в заключительной части обряда исполнялись короткие благопожелательные куплеты («повиншовання») и формулы, содер-

жащие просьбу о вознаграждении, кроме того иногда после получения дара произносились еще благодарственные приговоры.

Конечно, на разных территориях существовали варианты обряда с разными отступлениями от указанной схемы. Скажем, вступительная часть сводилась лишь к краткому вопросу: «можно ли колядовать?», второй этап обряда ограничивался исполнением единственной песни под окнами дома, а заключительная часть могла иметь самые разнообразные формы: концовки, содержащие формулы угроз, благодарствий, прощальные шутливые куплеты и пр. Существенное разрушение этой схемы часто наблюдалось в детском колядовании, которое сводилось к исполнению лишь просительных куплетов и формул угроз.

Тем не менее многочисленные этнографические данные позволяют подтвердить в основном трехчастную структуру обряда [2].

Анализ типов колядования целесообразно начать с карпатской традиции, в которой обряд фиксировался в наиболее разработанной, многоступенчатой форме, с наиболее богатым песенным репертуаром, — что само по себе вовсе не свидетельствует, впрочем, в пользу его большей архаичности.

У русинов Косовского повета (Коломыйской обл.) был обычай: на первом этапе колядования собираться всем участникам у церкви, где они разбивались на «таборы», окончательно формировали группы, распределяли реквизит (крест, звонок, «скарбонка»), — и затем все обходили вокруг церкви три раза со специальной колядкой, отражающей в тексте этот вступительный момент обряда:

На сете, сете, на сете Риздво — Дай боже! *
Ми коледнички ой тутки прийшли

---

[2] В недавней работе Т. А. Бернштам и В. А. Лапина «Виноградье — песня и обряд» (см. Список сокращений) было высказано сомнение относительно устойчивой трехчастности колядования и сопровождавших его песен: «Пора обратить внимание на то, что подавляющая часть колядных песен так называемого „аграрного“ содержания не имеет сюжета как такового и трехчастной структуры, а представляет собой по существу короткие тексты: просьбу — требования — угрозы — пожелания, — что в обходной песне с развернутым сюжетом является ее третьей частью — концовкой. . . Этот факт плохо согласуется с существующим представлением о классическом соотношении трехчастности обряда и песни» (Бернштам, с. 47).

Следует, однако, учитывать, что этот вывод касается только русского колядного материала и делается без учета данных других славянских народов. Кроме того, если относительно песен можно признать популярной одночастную структуру, то обрядовую форму колядования приходится признать трехчастной: устойчиво отмечался во всех традициях вступительный эпизод с вопросом о разрешении колядовать — в качестве главной части исполнялся обрядовый текст (любого типа) — и совершенно обязательным был момент одаривания, заключающий обряд. Поэтому мнение авторов статьи о первичности одночастной структуры виноградий и о том, что вариант трехчастного их построения результат позднейшего развития обряда обходного типа (с. 56), кажется нам мало обоснованным.

* Рефрен повторяется после каждой строки. Далее — всюду повторы рефренов отмечены этим знаком.

Коледувати, цес дим витати,
Цес дим витати, божую церкву,
Церкву витати, коледників позберати,
Ой коледничків, хлопців-молодців.
(Гнатюк, I, с. XX)

Песни, сопровождающие этот вступительный момент обряда, В. Шухевич называл «початок до коляд». В записанных им вариантах этих песен встречаются уже традиционные колядные мотивы («выделывание из найденного золота подарков», «загадывание загадок» — см. Шухевич, IV, с. 18—19).

Этот вступительный эпизод (обход церкви с песней), предшествующий традиционному обходу дворов, выходит за рамки указанной трехступенчатой схемы обряда и характерен в основном для колядования украинских гуцулов.

Вслед за вступительным эпизодом все предводители групп («березы́») и самые лучшие колядники выходили вперед, за ними выстраивались «плесаки́» и «музы́ка» (скрипка и трембита), потом все остальные участники — и в таком порядке направлялись к дому священника, так как обычай требовал «заколядовать» ему первому.[3] По дороге пританцовывали под веселую музыку и пели шутливые припевки и коломыйки. Возле дома священника вставали под окнами и исполняли одну из «надвирных» коляд, в которой описывалось, как колядники «всю ничку не спали», ходили-искали «доброго газды», и содержался традиционный для вступительных песен вопрос: «Ци дома, дома ой гречный пане?» — с дальнейшей формулой величания. Затем священник приглашал исполнителей в дом, где они пели такую коляду, «в екий си згадуе про Риздво Христове та про Пречисту». После получения от хозяев положенного подношения колядующие благодарили и прощались, — и только теперь можно было разделяться на «таборы́» и расходиться по своим участкам для колядования по дворам, которое происходило по схеме, сходной с колядованием священнику. Причем в зависимости от реакции хозяев дома обряд имел два варианта:

— после «подоконной» песни кто-нибудь из домашних выносил «коледу» на двор, колядующие благодарили краткой формулой и шли дальше;
— когда после «подоконной» коляды хозяин приглашал в дом, то начинался тот этап обряда, где исполнялись специальные песни для всех членов семьи, начиная с хозяина и хозяйки, а в перерыве между ними принято было «гуляти», т. е. танцевать под

[3] То, что этот момент обряда — обязательное колядование священнику — достаточно поздний элемент, подтверждает, кроме всего прочего, примиренческая позиция церкви, принявшей и использовавшей народный обычай; хорошо известны для других территорий случаи самого непримиримого отношения священнослужителей к колядованию народного типа и даже прямых запретов.

веселую музыку с домашними, петь популярные коломыйки, устраивать совместное застолье.

Заключительная часть обряда во втором варианте тоже состояла из ряда эпизодов. После угощения колядники вставали и стоя колядовали хозяину, исполняя благодарственную песню («подяку»), в которой описывались изобильные столы хозяина, пышные хлебы и дорогие напитки, а в конце опять высказывались пожелания всей семье в целом и каждому отдельно. Затем, собирая со стола подаренные здесь мелкие деньги, «березá» переходил к очередному эпизоду заключительной части, который исполнялся обычно в своеобразной диалогической форме:

«Березá»: Панове коледникове!
Колядники: Чуємо!
«Березá»: Цес пан газда з свойов газдинев навітили нашу скарбонку своїм величним даром. Навіти їм, господи, в загороду товара!

Дальше «березá» переходил к перечислению конкретных пожеланий, а колядники выкрикивали после каждой фразы — «Даруй, господи!»

... В кошеру овец — Даруй, господи!
в кінник коний — Даруй, господи!
в пасіку бжів — Даруй, господи!
в свининец свиний — и т. д.
в куринец курий,
у току буйно,
в коморі збрийно,
а в домі склинно,
а в каждий кутині хоть по дитині!
(Гнатюк, I, с. XXXI)

Бывает, что еще и при выходе из хаты опять исполняли «подяку»: «Ми тутки пили, ми тутки їли, ой шоби вам си бжьоли роїли, худобка вела тай не зводила. . . Ми вас вінчуем шестем, здоровьям. . .» (там же).

Описанный В. Гнатюком косовский вариант карпатского колядования представляет интерес с точки зрения его полноты и подробной характеристики всех этапов обряда.

В более простой форме фиксировался обряд на остальной территории Украины и в Белоруссии.

Основные черты белорусского колядования [4] были описаны П. В. Шейном: небольшие артели колядников (3—5 человек), составленные заранее, начинали ходить с песнями с Рождества в продолжение всех святок до Крещения. Преимущественно же ходили под окнами домов для распевания колядок по вечерам второго дня Рождества и накануне Нового года. В эти дни, как только наступит вечер, они отправлялись по деревне. Старший, или «на-

[4] По-видимому, в этом описании учтены черты Витебского, Могилевского и Минского колядований.

чинальник», стучал в окно и говорил: «Пан Езус похвалёны! Ци зволице, пане господару, повиншоваци су святами колядами?» Когда позволение получено, «спеваки», оставаясь на дворе или входя по приглашению хозяина в хату, начинали петь свои песни. При этом нужно заметить, что колядки, которые поются на Новый год, называются «щедрецовыми», «щедрецами» и «щедровками». Если пели несколько песен, то каждую заканчивали следующей припевкой:

За гэтым словом живиця з богом!
Мы вашаго двора дай не минаем,
Светым Василлем поздроўляем,
Светое Рожаство радось принясло,
Светое Василля взвеселило,
Светое Хрищення воду хрисьцило,
Воду хрисьцило, на свет пусьцило.

Затем один из исполнителей произносил заключительное пожелание: «Судзи, божа, гэтые свята провожаци, до других дочакаци в радосьци, в корысьци, в добром здороўи — добры вечар!». Получив дары, шли дальше (Шейн, 1887, с. 55—56).

В некоторых селах Брестской области до сих пор сохранилась память о том, как колядовали еще перед Великой Отечественной войной: жители с. Луково Малоритского р-на рассказывали, что прежде у них принято было готовиться к колядованию заранее. Еще «на Пылы́пиўку» собирались парни вместе, вспоминали тексты колядок. Начинали ходить с песнями на второй день Рождества. Обычно группа состояла из 10—15 парней, некоторые рядились царями, солдатом, «смертью». Ходили по дворам своего села, а иногда и в близлежащих селах. «Пôдхóдять вжэ пôд óкно и клы́чуть господáра, — бо ж то ноч, а вун, можэ, спыть, — то кажуть: Дóбрый вэчир, пáне господáру! Цы кáжэш заспивáты цы так дáшто дáты?» Пели одну «кóляду» на дворе под окнами, «а колы запрашáлы до хáты, то спивáлы „Прэдвэчэрня заря“, „Нова рада стала“ — таки́ риздвя́ни писни́, кóляды. А як ди́ўка булá ў хáти, то ю спивáлы вжэ дру́ги кóляды, таки для диўкы — „Хóдыть галóйка, ходыть чорнэ́йка по бору“. . . Для хлопця кóляд нэ спивáлы» (ПА-77, зап. автора).

Там, где колядный народный репертуар сохранился более полно, хозяин заказывал «околядовать» свою хозяйку или детей специальными песнями. В Полесье (с. Глинное Рокитновского р-на Ровенской обл.) очевидцы рассказывали, что в селе был случай, когда хозяин попросил исполнить колядку даже своему волу, и колядники имели такую песню в своем репертуаре (ПА-78, зап. автора). В этом же селе традиционной вступительной формулой, произносимой под окнами, была следующая: «Дóбрый вэ́чир, пáне господáру! Одсу́ньтэ окнó, — кыне бог добрó! — Кому пи́сню петь?» Основная часть колядования происходила в хате. Сначала исполняли коляду хозяину, а затем тому, кого он скажет «околядовать» (там же).

По поводу русского колядования В. И. Чичеров отметил, что оно имеет организацию обряда, отличающуюся от описанной украинско-белорусской схемы, так как в колядках и овсенях средней России и Поволжья специализация по конкретным лицам почти полностью отсутствует, — они имеют значение обобщающих песен, посвященных всей семье в целом (Чичеров, с. 132). В. И. Чичеров связывает это явление с разными типами семейной организации: у славян — семейная община со стойким демократизмом внутренних отношений и управления ею, у русских — отцовская большая семья, подчиненная единоначальной власти. Соответственно репертуар среднерусских колядных песен, который не разрабатывался за счет персональных величаний девушке, парню, хозяйке, оставался довольно ограниченным. В этой связи исключалась необходимость периода специальной подготовки групп колядников перед святками по освоению этого репертуара, — как это характерно для других славянских традиций (Чичеров, с. 121).

Таким образом то, что в украинско-белорусском варианте обряда рассматривалось в качестве вступительной, «подоконной» песни, в колядовании русского овсеневого типа фигурировало как единственная колядка обобщенного вида. Однако ее исполнение в рамках обряда оформлялось — как правильно было отмечено в диссертации А. Н. Розова, посвященной русскому колядованию, — в соответствии с устойчивой традиционной схемой общеславянского типа: т. е. подходя к дому, непременно спрашивали: «Велит ли хозяин прокликать овсень?» Получив согласие, пели песню, а в конце — формулы-просьбы в сочетании с обычными благопожеланиями. Весь обряд происходил во дворе под окнами. В отдельных селах Новгородской обл. специально отмечалось, что «коляда в дом не ходит, остается под окнами и приглашать ее в дом нельзя» (Розов, с. 20). В ряде мест различали обходы христославов, которые входили в дом и там пели, и колядующих, которые пели под окнами (там же, с. 26).

Тем не менее, следы дифференцированного типа колядования были обнаружены и в некоторых местах среднерусской территории. А. Н. Розов приводит описание из Пензенской губ., где при обходе исполняли 4—5 песен: первую хор пел перед домом, вторую (просьбу одарить) пел один из группы; хозяйка из окна угощала певцов, затем сам хозяин выходил на крыльцо и, низко кланяясь, просил гостей в избу; в доме пели одну еще песню, после которой певцов сажали за стол, а после застолья еще величали хозяев за хороший прием (там же, с. 33).

Обрядом дифференцированного типа признаны и обходы с пением «виноградий». После выхода в свет обстоятельной статьи Т. А. Бернштам и В. А. Лапина, посвященной анализу обрядовой и песенной традициям виноградья, — более четко оказалась выявленной география распространения этого обряда: кроме Русского Севера, это отдельные районы Волго-Окского бассейна и

Поволжья, Псковщины, Сумщины и Сибири. Было отмечено, что если колядка обычно исполнялась одна для всей семьи в целом (обобщенный тип), то с пением виноградий обращались к определенным группам общины: семейным, молодоженам, неженатой молодежи, — отсюда и традиционное разграничение песенных групп: виноградья «семейные», «молодым», «девке», «парню» (Бернштам, с. 14).

Таким образом, первой и главной особенностью виноградья признана его групповая дифференцированность, и в первую очередь половозрастная, которая — как считают авторы статьи — «раскрывает связи с обрядовой жизнью определенной поло-возрастной группы неженатой молодежи (невест—женихов)» (там же, с. 18).

Как и колядки, виноградья исполнялись обычно либо перед домом под окнами, либо в доме. Любопытно, что место исполнения обряда в ряде случаев зависело от состав участников. Так, мужские северно-русские и сибирские коллективы пели виноградья перед домом; смешанные группы парней и девушек (Псковщина, Сумщина) — перед домом; женские и девичьи группы — в основном в доме (Север — в избе, Муромщина и Поволжье — в сенях и избе, Колыма — во дворе и избе). Интересно также, что пение виноградных величаний мужскими и смешанными группами перед домом или во дворе характерно преимущественно для «коляды» — в этом случае исполнялась песня с припевом виноградья, но под названием «коляда» (там же, с. 17).

Как известно, обычай исполнения песен под окнами и одаривание через окно является одной из характерных черт многих обходных обрядов, хорошо сохранившейся в разных славянских зонах. Так, например, традиция предписывала молодым супругам слушать вьюнишников-окликальщиков непременно сидя в избе у окна (Тульцева, с. 13) и одаривать их через окно (Снегирев, с. 28). Сравним также терминологию для троицкого обходного обряда — «ходить по окошкам», зафиксированную в Московской обл. (Фольклор Моск. обл., с. 29).

Этот момент обряда достаточно хорошо отражен в текстах зимних обходных песен. Например:

— Как пошла коляда в Степану под окошко. . .
— Не подашь пирога, не пойду от окна! . .
— Што ты, цетка, напякла, прыняси нам да вакна. . .

Особенно интересны упоминания в текстах так называемого «заднего» окна в русских колядках («Блин да лепешку в заднее окошко»). Это — окно, расположенное в углу у самого пола, служащее для выпускания дыма в курных избах. Реже называется в песнях «судьнее» окно: «В сочельник перед Рождеством мальчики и девочки ходят под судьнее окно колядовать. . . Подай блин да лепешку в судьнее окошко» (Фольклор Моск. обл., с. 9). По толкованию В. Даля, «судьнее окно» — это волоковое окно подле печи над «судной» (посудной) лавкой. А «волоковое» — это окно с волоком, задвижным изнутри ставнем, служащее для опроса

приходящих, для подачи милостыни и для выпускания дыма из курных изб (Даль, с. 685).

Общим признаком этого типа окон оказывается, таким образом, близость к печи и выпускание дыма. Иногда в тексте колядки прямо называется «печное» окно: «На печном окошке — блин да лепешки» (Поэзия кр. пр., с. 124).

Можно предположить, что роль «печного» окна в колядовании — не выясненная до конца до сих пор — и упоминание его в текстах не является случайным элементом обряда. После интересных работ Т. В. Цивьян и А. К. Байбурина (см. Список сокращений) о ритуальной функции окна в структуре жилища и об особом значении дымохода и «дымного» окна для осуществления нерегламентированного вида связи с внешним миром, — по-иному воспринимаются настойчивые этнографические свидетельства, подчеркивающие, что контакт хозяев с пришедшими колядниками непременно осуществляется через окно. Этот вопрос требует еще специального изучения, однако дальнейший анализ песенного и этнографического материала покажет, что эта деталь обряда может расцениваться как достаточно архаическая, раскрывающая сложные взаимоотношения хозяев дома и «пришельцев», которые воспринимались как «чужие», как сила, могущая не только одарить, но и причинить вред [5].

В этой связи можно разделить мнение тех исследователей, которые «подоконный» тип колядования считают более архаичным, чем исполнение обряда в доме. Напомним характерное свидетельство из Новгородской обл. о том, что «коляда в дом не ходит, остается под окнами и приглашать ее в дом нельзя» (Розов, с. 20).

В соответствии с этим и дифференцированный тип обряда, который включал опевание в доме всех членов семьи, по-видимому, развился из краткой, «подоконной», обобщенной формы колядования. Не случайно и обряд дифференцированной традиции часто ограничивался исполнением своей первой, «подоконной» части, после чего обязательный ритуальный акт считался выполненным, а развернутый этап колядования в доме воспринимался уже как необязательный, сближенный по своей функции с развлекательностью и увеселением. Известно, что в гуцульских селах обряд имел два варианта в зависимости от реакции хозяев дома: если сразу же после «подоконной» песни кто-нибудь из домашних выносил «коледу» на двор, то колядующие, приняв вознаграждение, шли по селу дальше, если же их приглашали в дом, то там следовал развернутый второй этап обряда с величанием всех членов семьи, с застольем и танцами (Гнатюк, т. I, с. XXXI). По свидетельству В. Гнатюка, почти всюду над Белым Черемошем коля-

---

[5] Очень выразительна роль «печного» окна в белорусской поминальной обрядности: через него, например, приглашали «дзедов» на кутью; кое-где считали, что если в течение 40 дней после похорон по вечерам заглядывать со двора в хату через «пічне окно», то можно увидеть умершего (ПА—81, зап. А. В. Гуры, с. Лисятичи Пинского р-на Брест. обл.).

дуют лишь одну общую колядку всему семейству, если же парень или девушка заказывают себе особое величание, то за это следовало еще заплатить хотя бы 5 крейцеров (там же, с. XXVI).

Такие же свидетельства находим и для белорусского колядования, — об этом упоминает, в частности, Д. Г. Булгаковский, характеризуя обряд Пинского Полесья: подойдя к окну или к двери, один из колядников просил позволения петь, говоря: «Чи дома, пан господар? Чи велишь, пане господару коляду заспевати, чи так коляды дати?» Пели обычно под окнами, только изредка их приглашали в дом. Редко кто просил петь больше одной песни, так как за это полагалось большее вознаграждение (Булгаковский, с. 5).

В этой связи нам представляется сомнительной связь типов колядования (обобщенного и дифференцированного) с типами семейной общины, отмеченная В. И. Чичеровым. Тем более, что при той же «большой отцовской семье» на русской территории встречаются варианты обряда дифференцированного типа, не говоря уже о русском Севере, где прочно держалась традиция индивидуализированных святочных «виноградий». Скорее речь здесь может идти о бытовании стадиально различающихся видов обряда: обобщенный тип как более архаичный и дифференцированный как позднейший, который развился на основе краткой формы обряда.

Подобным образом выглядела структура колядования у западных славян. Например, в районе Моравско-Силезских Бескидов группа молодых людей начинала ходить в полдень на св. Степана (26. XII). Подходя к дому, они стучали в окно и спрашивали: «Можем ли вам поколядовать?» Получив разрешение, начинали колядовать на дворе под окнами [6]. Обычно исполняли 2—3 песни (хозяину, девушке, парню), в заключение декламировали «благодарственную коляду» («koledu na poděkování»). Во время исполнения ведущий колядник руководил остальными: давал знак начинать, выбирал конкретную песню для исполнения, сам начинал каждую строку, а остальные подхватывали рефрен. Закончив колядование, заходили в избу и получали «коледу» в виде продуктов и мелких денег (Satke, s. 108—109).

Для территории польско-белорусского пограничья характерно было преимущественно колядование под окнами во дворе: «заходили лишь в те хаты, в которых расчитывали получить более обильное вознаграждение» (Dworakowski, s. 42).

Часто в качестве вступительной песни пели какую-нибудь церковную колядку [7], которая заканчивалась традиционной вступи-

---

[6] Колядование под окнами в словацкой традиции отмечены также в работах: *Žatko R.* Spoločenská a duchovná kultúra slovákov v Maďarsku. — Slovenský národopis, 1973, № 1, s. 65; *Stránska D.* Výroční obyčeje. — Československá vlastivěda, t. 2. Národopis, Praha, 1936, s. 280; *Olejník J.* L'ud pod Tatrami. Martin, 1978, s. 129; *Horváthová E.* Materiály zo zvykoslovných a poverových reálií na Hornom Spiši. — Slovenský národopis, 1972, № 3, s. 492.

[7] Тесное переплетение церковного и народного репертуара коляд не было исключительной чертой западнославянского колядования. Такая же прак-

тельной формулой: «Пане господарю и вы, господыня, позвольте нам заколядовать». После этого можно было петь «господарские» (посвященные хозяину) или «девичьи» колядки (МААЕ, t. XIII, s. 225). Традицию подобного типа отмечал для сел Жешовского и Сандомирского воеводств и Ф. Котуля: «Встаём под окнами и поём какую-нибудь коленду, такую церковную... Хозяин нас сразу же приглашает в хату, и там мы поем одну из «господарских» коляд» (Kotula, s. 285). В ряде случаев принято было заказывать себе колядников заранее, в период адвента, когда группа начинала сходиться на репетиции. По словам опытного колядника из-под Пшеворска, «девушки с самого адвента заказывали нас, стараясь опередить одна другую» (там же, s. 86). Это было связано с местным обычаем устраивать увеселение с танцами в избах, куда приглашали колядников. В программу этих обходов обязательно входило, кроме коляд, представление «Об Ироде». Последовательность обрядовых эпизодов была следующей: «Сначала мы вставали под окнами дома, куда нас пригласили. Оттуда выкрикивали: „Пустите нас, господарь, пустите! Позвольте нам ваш дом развеселить!" А хозяин отвечал: „Не пущу вас, пока не споете коленду", — и называл, какую именно хотел. А были у нас три коленды, которые исполнялись под окнами: „Ангелы в небе поют", „Потихоньку, Юзеф, потихоньку" и „Случилась у нас новина — Пречистая Дева родила сына". Затем входили в избу... пели одну из коляд для хозяина потом для хозяйки, после чего разыгрывали представление „Об Ироде" и, наконец, исполняли колядки девушкам. В заключение посещения устраивались танцы» (там же, s. 86—91).

Несколько слов следует сказать об обряде белорусских волочёбников, поскольку анализируя колядный песенный цикл никак нельзя исключить из рассмотрения волочёбный материал, имеющий, правда, ряд особенностей, но по всем основным признакам, безусловно, совпадающий со славянским колядованием и отличающийся от него лишь календарными сроками исполнения. Причем важным является не только полное совпадение всех главных компонентов обходного обряда (такие совпадение, как уже указывалось, можно отметить и в ряде других весенних поздравительных обходов), но

тика исполнять в качестве вступительной («подоконной») религиозную песню отмечалась, например, в Подолии (Киев. стар., 1899, кн. 2, с. 73—78) и в других местах Украины и Белоруссии. В отдельных местах религиозные и народные поздравительные песни различались терминологически: «Давні старосьвітські пісні зовуть «колядами», пісні церковні — «христосанками» (МУРЕ, т. III, с. 57—58). Однако на украинских землях и сами исполнители, и слушатели всегда различали эти два вида творчества, воспринимая церковные песни как чуждые и мало понятные. По словам И. Свенцицкого, для опытного «березы» все церковные мотивы колядок и щедровок были только запевом и переходом к самому главному — исполнению текстов о хозяйственном благополучии (Свенціцкий, с. 132), тогда как у западных славян этот официальный церковный вид песнопений очень прочно вошел в фольклорную традицию и на некоторых территориях вытеснил обрядовый народный репертуар.

прежде всего — *песенного* колядного и волочёбного репертуаров, близость которого подтвердили все фольклористы.

Подробное описание волочёбного обряда Витебской губ., сделанное П. В. Шейном и П. М. Шпилевским, дает возможность проследить все его этапы, в точности перекликающиеся с рассмотренными вариантами колядования. Был отмечен, в частности, однотипный состав волочёбной группы, которая состояла из 8—10 человек и возглавлялась «починальником» или «запевалой». В каждой группе непременно имелся музыкант, а иногда и два: один со скрипкой, другой с дудой. Для ношения подарков избирался «мехоноша». Все остальные члены группы назывались «подхватниками», так как пели обычно припев после каждого стиха песни. В большинстве случаев ходили мужчины средних лет и молодые парни, редко попадались между ними старики и замужние женщины, а дети и девицы вовсе не ходили. Начинали ходить в пасхальное воскресенье вечером и продолжали обход всю ночь до понедельника. С рассветом славление прекращалось, хоть бы и не удалось обойти предположенных домов.

Волочёбники, по свидетельству Шпилевского, смотрели на свое занятие «почти как на религиозную обязанность». Хозяева воспринимали эти визиты как совершенно необходимые и полезные, а самих волочёбников поджидали «как благословленных гостей и отчасти как предвестников судьбы хозяйства. . . По их понятиям, есть какая-то таинственная связь между визитом волочёбников и состоянием хозяйственных работ и прибытков в настоящую весну и лето» (см.: Шейн, 1887, с. 573).

Подойдя к дому, группа становилась под окном полукругом, в середине «починальник», который затягивал первый стих «лалына» [8], остальные пели припев:

Ишли-пришли волочёбники — Хрыстос воскрёс, сын божий! *
Играючи, спеваючи,
Добраго пана шукаючи.
Добры вечар, пане господару!
Чы спиш, чы ляжыш, пане господару?
Коли да спиш — бог с тобою,
Коли ня спиш — мов со мною. . .
(там же, с. 140)

Далее следовало развернутое величание двора, шатра, в шатре сидят святые и т. п. В заключение произносились традиционные поздравительные куплеты, после чего хозяин либо открывал окно и подавал «пяток или десяток яиц, конец пирога, краюшку хлеба». Волочёбники благодарили хозяев «либо словами, либо краткою песнею, желая ему. . . всех благ». От усердия хозяина зависело

---

[8] В ряде мест Витебской и Псковской губ. так назывались волочёбные песни, а их исполнители — «лалынщиками».

зазвать волочёбников в дом — сами по себе они туда не заходят (там же, с. 575).

Это описание сохранило целый ряд очень важных для понимания смысла обряда черт. В частности, ритуально значимыми представляются нам свидетельства о том, что участники обряда ходили ночью и с рассветом обход непременно должен был прекратиться, что дети и девушки не принимали участия в обходе [9], что одаривали волочёбников через окно, что осознавалась «какая-то таинственная связь» между обходом и хозяйственным благополучием и др.

Среди волочёбного репертуара существуют и специально величальные песни для парней и девушек, многие из которых почти дословно совпадают с колядками. Пытаясь раскрыть генетические истоки волочёбной обрядности, Н. М. Никольский охарактеризовал цикл песен, адресованных хозяйке, парню и девушке, как позднейшее напластование, выделив в качестве основного тип обходной песни обобщенного характера (Нікольскі, 1931, с. 211—220).

Таким образом, из рассмотренного ряда описаний типов колядования можно заключить, что обряд бытовал в двух вариантах: кратком («под окнами») и развернутом («в доме»). По-видимому, основное обрядово-магическое значение, важное для дальнейшего хозяйственного благополучия, имела прежде всего общая «подоконная» или адресованная хозяину песня. На основе этого можно согласиться с мнением В. И. Чичерова о том, что обобщенная форма русского колядования должна быть признана более древней по сравнению с дифференцированным типом, характерным для других славян (Чичеров, с. 165). В этом случае формирование песенного репертуара, посвященного молодежи (детям хозяина), должно быть отнесено к периоду, более позднему, чем колядок общехозяйственного значения. Однако этот вопрос можно будет решить только на основе анализа конкретного песенного материала.

До сих пор, описывая типы зимнего колядования, мы обходили вопрос о календарных сроках его исполнения. Как известно, обряд мог совершаться на разных территориях, в разные сроки: в канун Рождества, во второй день Рождества, в день св. Степана, в канун Нового года или на Новый год, а также накануне Крещения. Иногда отмечалось, что колядовали в течение всего периода святок. Но при этом можно заметить некоторую тенденцию различать песни, исполняемые на Рождество и на Новый год. Это отразилось, в частности, на терминологии белорусских и украинских святочных песен, которые делятся в зависимости от календарных сроков исполнения на «колядки» и «щедровки». В течение длительного времени исследователи пытались выявить отличия этих групп песен, однако в последнее время традиция их разграничения окончательно признана безосновательной, так как песни, исполняемые во время

---

[9] Ср. также отмеченный Н. М. Никольским запрет: «В волочёбном обряде могли участвовать замужние женщины, но ни в коем случае не девушки» (Нікольскі, 1931, с. 261).

колядования (на Рождество) или щедрования (на Новый год) в записях XIX—XX вв. уже представляли собой единый по функциональным, образным и формальным [10] признакам вид творчества (см. выводы составителей сборников: «Колядки та щедрівки», с. 5, и «Зімовыя песні», с. 33).

Интересные данные о понимании белорусскими крестьянами терминов «колядка» и «щедровка» приводит З. Можейко: в некоторых местах Белоруссии они бытуют как синонимы («ці шчадрэц, ці коляды — усё адно»); в других — их различают в зависимости от исполнителей («каляды спяваюць толькі мужчыны, а шчадруху ўсе»); иногда это различие касается манеры исполнения («шчадраваць — толькі прыказваць, а калядаваць — на голас весці»). В отдельных западных районах Белоруссии объясняли, что колядки — это церковные песни, а щедровки — народные. Однако чаще всего указывалось на зависимость от времени исполнения (Рождество или Новый год) (Зімовыя песні, с. 33—34).

То же касается русских терминов «коляда» и «овсень»: первые исполнялись накануне Рождества, а вторые — накануне Нового года, но ничем, кроме рефрена, не отличались друг от друга.

Отголоски разграничения в названиях обходных зимних песен находим и в западнославянском материале, где на Рождество исполнялись «коленды», а на Новый год — «коленды шчодраче» (Kotula, 1969, s. 121). Кроме того, как мы уже говорили, в зависимости от сроков исполнения, различались «штепанские коляды», «щедровечерние» и «трикралёвские» (Čsl. vl. t. 2, s. 281).

Сейчас уже трудно сказать, какой смысл скрывался в разной терминологии для песен единого вида творчества. Обращает на себя внимание только последовательно выдержанный принцип календарной значимости для разграничения названий. Возможно, что первоначально рождественские и новогодние песни имели в зимней обрядности различную функциональную нагрузку. В дальнейшем мы попытаемся показать, что ряд отличий в самом цикле рождественских и новогодних обрядов имел принципиальный характер.

---

[10] В качестве формальных особенностей такого разграничения обычно указывалась ритмическая структура стиха: в колядках — 5+5, а в щедровках — 4+4, а также специфические рефрены («Дай, боже!» и «Щедрий вечір, добрий вечір»), которые, однако последовательно не выдерживались и могли смешиваться.

Глава вторая

——— » « ———

«Молодежный» цикл колядного репертуара. Основной сюжетный состав западно-восточнославянских схождений

Традиционно под колядкой понимается величальная песня, «целью которой является создание для хозяина той идеальной обстановки, о которой поется в песне» (Потебня, 1887, с. 58). Заклинательный же и благопожелательный элемент, составляющий, по общему мнению специалистов, основную сущность обряда, содержится в основном в заключительных формулах («повиншованнях»).

Важно отметить, что «повиншовання» могли выступать и в качестве самостоятельного вербального компонента в целом ряде поздравительных обходов колядного типа: в обряде новогоднего «посевания», «полазника», иногда при «щедровании», при обходе пастуха и пр. Манера их исполнения — обычно речитативный приговор. Все это создавало условия для существования в колядном репертуаре текстов весьма разнохарактерной стилистики.

Если оставить в стороне устойчивые формулы — благопожелательные, просительные, благодарственные, — примыкающие, как правило, к сюжетному тексту, то основу песенного колядования, действительно, составляют величания, разрабатывающие традиционные сюжетные ситуации и мотивы, во многом сходные у всех славян.

Определить со строго терминологических позиций, какую песню можно считать колядной, довольно сложно, так как ни один из общепринятых признаков этого жанра не является достаточно устойчивым.

1. Первым и основным таким признаком с полным основанием считается приуроченность песен к святкам, однако на стадии разложения обряда и песенности при обходах домов и особенно во время колядования в доме могли использоваться, как известно, и песни иного рода. Например, в «Смоленском этнографическом сборнике» В. Н. Добровольского в разделе колядок зафиксированы самые разнообразные тексты подблюдных, хороводных, посиделочных-игровых и лирических песен (в том числе: «Дуня-тонкопряха», «Утушка луговая», «Перепелочка», «Во поле березонька стояла», «Заинька серенький» и др.), — зато в группу волочёбных песен попали традиционно колядные тексты.

2. Одним из наиболее характерных признаков обрядовой поэзии вообще и коляд в частности можно считать наличие рефрена.

Вместе с тем, в записях XIX—XX вв. колядные песни часто теряли свой рефрен (частично в традиции бытования, частично же — при не тщательной фиксации текстов собирателями). Кроме того, к одной и той же песне могли подставляться разные рефрены в зависимости от ее календарного исполнения. Так, в белорусских материалах М. Федеровского (конкретная территория не указана) есть интересное свидетельство, что популярную песню с известной сюжетной ситуацией: девушка рвет цветок — прикладывает его к своему лицу — «каб мое личко такое было». . . и т. д., — исполняли на Рождество с припевом «Каледу!», на Пасху — с припевом «Да вино ж, вино зелено!», а на Ивана Купалу ее же пели с припевом «Купайло!» (Archiwum rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, Teki M. Federowskiego, Sygn. 442, z. 6).

3. Еще менее надежным признаком приходится признать типичную ритмическую структуру как десятисложник или восьмисложник с цезурой посредине и рефреном, так как она очень широко распространена в других песенных циклах (эпическом, свадебном, хороводном), а с другой стороны и в колядном цикле легко нарушалась.

4. Условно надежным можно было бы назвать выделение круга традиционно колядных сюжетов и мотивов, которые обычно фигурируют именно в колядном составе. Однако приходится признать, что сюжетные границы этого жанра наиболее зыбки и подвижны, так как целый ряд колядных величаний почти дословно повторяется в свадебном репертуаре, а обширная группа балладных и лирических сюжетов стала закрепляться за святочным циклом. Только очень ограниченная тематическая группа, связанная с отражением обрядовых действий (колядованием) могла бы указать на исконную принадлежность к обходному колядному жанру. Имеются в виду характерные зачины, знаменующие начало обряда («Дома ли хозяин?», «Ци спишь, ци ляжишь?» и др.) или описывающие приход колядников к дому. Эти специфически обрядовые зачины сохраняют следы определенной структуры колядования, о которой уже говорилось выше. Однако следует учитывать, что по законам построения обходной песни оформлялись и песенные тексты при обходе с «гаиком», с «кустом», с «королевной» и др. Вместе с тем традиционно колядные зачины и заключительные формулы легко могли присоединяться к самым разнообразным текстам лирического, балладного, юмористического репертуара при использовании их в колядовании.

5. И, наконец, существенным считается факт отнесения песни самими исполнителями к разряду коляд. Из этого признака исходят все собиратели при жанровой группировке текстов. Совершенно ясно, что невозможно игнорировать народную терминологию в таком сложном вопросе, хотя ее нельзя абсолютизировать, так как общеизвестно, что в разных селах одна и та же песня могла называться то «колядной», то «весной», то «беседной» и т. п.

Таким образом, выделить с достаточной степенью надежности строго колядный песенный фонд в настоящее время не просто, так

как его границы и особенности неуловимо растворяются в других жанровых группах. Приблизиться к пониманию специфики этого песенного фонда можно только в процессе всестороннего его описания и анализа, который поможет раскрыть генетические истоки и особенности колядного творчества. Совокупность перечисленных признаков может пока что служить исходной посылкой для выделения группы песен, подлежащей анализу. Дальнейшее исследование позволит частично раскрыть историю жанра, в результате чего появится возможность реконструировать первоначальный (вернее, стадиально более ранний) общеславянский колядный тип песни.

Важным этапом такого исследования мы считаем анализ сюжетного состава песенного репертуара, на основе которого можно будет выявить связь текста с ритуальными действиями и смыслом обряда. Интересно отметить, что вообще обрядовая поэзия — при значительной степени ее разложения — все же по записям XIX—XX вв. в основном продолжала сохранять на уровне текста известный элемент иллюстративности к соответствующему обряду: это касается, в частности, многих моментов свадебной песенности, весенних обрядовых песен о выношении «морены» и внесении в село «лета», жнивных песен, заговорных текстов, песен при «опахивании» села и др. И только там, где возобладал в качестве основного величальный элемент (в колядных, волочёбных, вьюнишных, купальских и др.), восстановить обрядовое содержание песни крайне сложно.

С нашей точки зрения, принципиально важным для раскрытия истории жанра является *специализация коляд по лицам*, образующая описанный выше дифференцированный тип обряда. Именно с обычаем посвящать песни отдельным членам семьи связана традиционная группировка колядного репертуара по соответствующим разделам. Первым и наиболее важным и значительным считался так называемый *«господарский» цикл*, т. е. песни, посвященные хозяину, к нему примыкали и общие, «подоконные» колядки, а также цикл песен, посвященных хозяйке. Последняя группа, как это было отмечено П. Караманом, у всех славян наиболее малочисленна и производит впечатление несамостоятельной: песенные мотивы для нее черпались в основном из «господарских» или «девичьих» коляд (Caraman, s. 49—50).

Ко второму разделу, условно названному нами *«молодежным»* циклом, относятся песни для дочерей и сыновей хозяина [1]. Этот цикл оставался до конца XIX в. наиболее продуктивным и живу-

---

[1] У южных славян и у румын известны, кроме того, специальные колядные песни для священника, пастуха, гончара, рыбака, особые песни для умерших родственников хозяина, даже для его вола или коня. В восточнославянском фольклоре такая подробная специализация коляд отмечалась лишь у украинцев Карпатского региона, однако эти одиночные песни не составляют циклов.

чим. У западных славян колядный репертуар народного типа сохранился почти исключительно благодаря «молодежным» колядкам. Именно с этого цикла, как наиболее продуктивного, мы начнем анализ сюжетного состава колядного репертуара.

Девичьи коляды

Основную часть «молодежной» группы коляд у западных славян составляют песни для девушек. Именно в связи с тем, что «господарский» цикл воспринимался издавна как наиболее значительная — по функциональному признаку — и ответственная часть колядования, в которой высказывались жизненно важные для хозяйства крестьянина пожелания, — колядки для хозяина подверглись особенно ожесточенным гонениям со стороны костела. Поэтому в западнославянской традиции сложилась практика, поощряемая духовенством, — исполнять для хозяев «серьезные» коляды, т. е. религиозные песни с библейской тематикой, в то время как для их детей (и особенно для дочерей на выданье) по-прежнему принято было исполнять народные светские колядки, в которых высказывались брачные пожелания и воспевалась красота и удаль молодых людей.

В рукописных материалах С. Удзели среди записей, относящихся к 1903—1904 гг., сохранилось следующее свидетельство: «Поляки исполняют два типа коляд, совершенно отличных один от другого: коляды-кантычки и светские. Последние исполняются только там, где есть молодые девушки» (Цит по: Caraman, s. 188).

На эту же особенность указывал и Ф. Котуля: только после религиозных коляд можно петь народные «девичьи» песни (Kotula, s. 398). Причем колядование девушкам в начале XX в. рассматривалось как главная часть обряда: «Боже упаси было пропустить какую-нибудь из девушек (с посвящением ей отдельной песни. — *Л. В.*), — было бы это непростительным нарушением обычая» (там же, s. 112).

Такого же типа замечания делали этнографы относительно обычаев в Краковском воеводстве: «Если колядники иногда обойдут вниманием кого-либо из детей хозяина, то уж никогда они не пройдут мимо девушки, особенно на выданье, было бы для нее страшнейшим наказанием, если бы родители запретили певцам отколядовать ей» (Świętek, s. 70).

По мнению Карамана, именно колядки для девушек способствовали сохранению в польском колядовании народного обрядового элемента, который почти полностью был вытеснен в цикле «господарских» коляд (Caraman, s. 205—206).

Мы уже характеризовали вкратце состав сборника польских коляд Ф. Котули. Кроме того показательными кажутся нам цифровые данные в отношении функционального распределения этих песен по группам: более 350-ти текстов (из 464 номеров) классифицировались исполнителями как «коленды для девушек». Это связано

с общим, хорошо известным процессом переосмысления магического производственного значения обряда и постепенного перевода его в сферу молодежных «заигрываний» как повода для выявления взаимных симпатий молодых людей друг к другу. По материалам записей XIX—XX вв. этот процесс отмечался уже в большой группе обрядовых действий (во взаимном обливании водой на Пасху, в установлении «мая» перед окнами избранницы, в обычае ходить «на подлаз» к девушкам в знак ухаживания и во многих других).

Естественно, что такая переориентация обряда не могла не отразиться на выборе сюжетных ситуаций песенного цикла, адресованного девушкам: брачная символика, а также воспевание красоты и нарядной одежды девушки, — вот исчерпывающий тематический круг «девичьих» колядных песен западнославянской (в значительной степени и восточнославянской) традиции.

Рассмотрим основной круг колядных мотивов и сюжетных ситуаций «девичьего» колядного репертуара. Главной целью этого анализа является не только выявление списка западно-восточнославянских схождений — такие сопоставления для обнаружения сходства уже предпринимались на более широком сравнительном материале в работах Карамана, Потебни, Аничкова, Веселовского, — сколько попытка показать, что «молодежный» цикл коляд фактически никак не связан с идеей аграрного и хозяйственного заклинания благополучия, свойственного, как считают специалисты, обряду колядования, и не содержат почти никакой другой тематики, кроме брачной.

» I «

Устойчиво в качестве колядной в украинско-белорусской песенной традиции выступает следующая сюжетная ситуация: (*а*) пава роняет перья, девушка собирает, вьет венок и надевает его; (*б*) ветер заносит венок в Дунай, девушка просит рыбаков выловить его и обещает награду. Известно большое количество вариантов как цельных текстов, состоящих из частей (*а*) и (*б*), так и каждой части самостоятельно. Более 30-ти украинских вариантов отмечено в сборнике «Колядки та щедрівки» (с. 748—749). Причем, кроме полного сюжета, состоящего из эпизодов (*а*) и (*б*), характерны варианты соединения первой его части (*а*) с другим известным колядным мотивом: «надев павий венок, девушка спрашивает мать, достаточно ли она хорошо выглядит в нем, чтобы пойти в церковь», после чего следует популярный величальный эпизод:

. . . Пани ставали, шапки знімали,
Шапки знімали, всі еї питали:
Чия то дочка, чи не кріленочка?
Ой позаду її — матінка її:
Моя то дочка, не кріленочка.

Й только после этой вставки сюжет продолжает развиваться в традиционной последовательности:

. . . Як сі схопили буйнії вітри,
Зірвали вінець, вінець-бав'янець,
Занесли его в тихий Дунаець,
Там сі знайшли три риболовці. . .

(Кол. та щедр., с. 357)

Часто начальный эпизод плетения венка заканчивается вариантом, где девушка в венке пошла танцевать: «Як сплела вінець, то й пішла в танець» (там же, с. 355), а момент с рыбаками и выкупом отсутствует.

Такого же рода контаминации и стяжения этого сюжета характерны и для белорусского материала. Ряд колядных и волочёбных песен основан лишь на эпизоде обращения девушки, уронившей в воду венок (колечко), к трем рыбакам и последующего выкупа за услугу. Везде, где песни этого типа заканчиваются мотивом выкупа, заключительный акцент делается на обещании стать невестой одного из рыбаков:

. . . А первому — шоўковаю хусту,
А другому — злоты перстянь,
А третьему — сама молоденька.

(Бессонов, с. 17)

В русском колядном репертуаре этот сюжет в полном его виде не представлен [2]. Здесь мы находим только мотив павы, роняющей перья. Ср., например, отрывок коляды из Саратовской обл.:

. . . Сидела тетеря, — Авсень, авсень! *
Перышки роняла,
Выходила, выступала
Настенька-лебедушка,
Перышки собирала,
В подушечку клала. . .

(Поэзия кр. пр., с. 117—118)

А. Н. Розов указывает 15 вариантов русских коляд, где мотив «пава роняет перья» выступает в качестве песенного зачина (Розов, РФ, с. 103).

В польском фольклоре полные тексты с обоими эпизодами рассматриваемой сюжетной ситуации известны только на территории Подлясья, примыкающей к Белоруссии, в качестве «велька624ной», т. е. исполняемой на Пасху. З. Глогер записал такую

---

[2] Тексты подобной сюжетной ситуации, помещенные И. И. Земцовским в сборниках «Торопецкие песни» (Л., 1967) и «Поэзия крестьянских праздников», относятся лишь к территориям, близким к Белоруссии (что подтверждает и специфически белорусский рефрен: «Христос воскрес на весь свет!») и в целом не характерны для русского колядного репертуара других регионов.

песню (назвав ее «конопелькой») с характерным для этой зоны рефреном — «Hej ło-łom!»:

Cienka, mała konopielka, cienka, mała konopielka —
Hej ło-łom! *
Jeszcze cieńsza jak kraśniejsza (2 p.)
Pawki pasie, piórka zbiera (2 p.)
Co zbierze, w zapaskę kładzie (2 p.)
I uwiła pawi wieniec (2 p.),
Przyszpiliła do swej główki. . .

Далее следует традиционный эпизод (*б*), завершающийся формулой «выкупа»:

. . . Cóż nam będzie za nagroda,
Za nagroda od niewoda?
— A pierwszemu pawin wieniec,
A drugiemu złoty pierścień,
A trzeciemu sama młoda,
Sama młoda, jak jagoda.

(Gloger, 1882, s. 13—15)

Долгое время этот текст оставался единственным в польских фольклорных источниках. Составители антологии «Польская народная эпика» отметили, что песня «конопелька» не фиксировалась нигде, кроме Мазовецко-Подлясских земель. Вызывало недоумение само слово «конопелька», которая — по тексту Глогера — «пасет павлинов»: «Глогер не объясняет выражения «конопелька». Может, это имя девушки, название ткани, растения? Не дают разъяснений ни Линде, ни Варшавский словарь» (Polska epika, s. 28).

Между тем, все неясности по поводу этой «вельканоцной» песни выясняются на основе материалов С. Двораковского, который, изучая календарные обряды Белостоцкого, Бельского, Лапского и других районов Мазовецко-Подлясских земель, зафиксировал обряд, исполняемый на Пасху, называемый «волоцебне»: «Ходить за «волоцебным», — писал польский этнограф, — означало собирать пожертвования («выкуп») чаще всего в виде яиц. . . Об этом обычае здесь говорят также — «ходить с конопелькой» в связи с исполнением песни с устойчивым зачином: «Cienka, mała konopielka» (Dworakowski, s. 87).

Двораковский приводит текст этой обходной песни, почти дословно совпадающей с записью Глогера, и отмечает, что она известна с небольшими вариациями в большинстве сёл обследованной территории. Среди вариантов зачина есть и такой, где проясняется смысл слова «конопелька»:

Tonka, tonka w polu rosła konopielka,
Jeszcze cieniejsza Marysia u ojczeńka,
Po dworu chodziła, nowy dwór krasiła.
(Dworakowski, s. 92)

Такой тип двусоставного сравнительного зачина очень характерен в украинских и белорусских величаниях, например: «Красна, рясна у лузі калина, та ще красивіша у батька дочка. . .» Близко сходный с зачином польской «конопельки» вариант белорусской песни находим в сборнике М. Федеровского [3]:

Tonka, tonka kanopielka — Kanopielka, ło-łam!
Da tanczejsza krasna panna — Krasna panna, ło-łam!
Chusty myła. . .
(Federowski, s. 668 № 1564)

Судя по рефрену, текст записан Федеровским на территории польско-белорусского пограничья.

Таким образом, становится ясно, что зачин в записи Глогера просто утратил вторую часть сравнения: образ девушки, которая еще «тоньше, чем в поле конопелька».

Связь описанного Двораковским обряда с белорусским обходом волочёбников была очевидной для польского этнографа: «Обход с «конопелькой», — писал он, — несомненно связан с обрядностью восточнославянской традиции. . . и не встречается нигде на других территориях Мазовии» (Dworakowski, s. 88). Судя по этому описанию, обряд сохранил все основные компоненты колядного и волочёбного обхода.

«Обычно ходила толпа парней. . . особенно по домам, где были девчата. Если при обходе с «конопелькой» обходили вниманием какую-нибудь из девушек, то она плакала, считая, что ее «осрамили», так как это считалось публичным оскорблением, пренебрежением в глазах всего села. . .» Подходя к дому, «главарь» группы обращался к хозяевам со словами: «Разрешите, хозяева, ваш дом развеселить и нам веселым быть!» Затем входили в избу и пели сначала религиозную песню, а потом «Конопельку» (там же).

Что же касается польских колядных песен, то рассматриваемая сюжетная ситуация встречается в них лишь в форме отдельных частей. Так, в сборнике Ф. Котули записаны четыре текста, основанных на эпизоде (*б*) — «девушка роняет венок в воду — просит рыбаков выловить его — обещает в награду одному перстень, другому венок, третьему — себя в жены» (Kotula, s. 252 № 150).

В других колядных текстах разрабатывается мотив «павьих перьев и плетения венка из них». Такие варианты многократно фиксировались на территории Краковского и близлежащих воеводств в контаминации с элементами других песенных вставок. Даже самая ранняя хронологически запись, сделанная в начале

---

[3] К сожалению, классификация песен этого сборника не дает возможности установить календарную приуроченность этого текста, так как составитель выделил все календарные обрядовые песни в общую группу — «pieśni doroczne».

XIX в. З. Д.-Ходаковским, носит следы уже каких-то неясных разнородных сращений:

A na morzu, na czerwonym
Rybacy siatki zarzucają.
Cóż dobrego załowiono?
Złoty pierścień załowiono.
Przez ten pierścień woda bieży,
Pod tą wodą trawa rośnie,
Po tej trawie chodzą pawie,
A te pawie panna pasie.
Pawie pasie, piórka zbiera. . .

(Chodakowski, s. 211)

Ряд близких к этому вариантов фиксировали В. Тетмайер, З. Глогер, Ж. Паули. В записи Тетмайера появляется своеобразный мотив «чуда-рыбы», хорошо известный в русских и белорусских колядных песнях:

. . .Trzek rybaków łydka płynie — Alleluja, alleluja! *
Lydką płyną, rybki łowią,
Załowili wieloryba,
Wieloryba — złoty pierścień,
Przez ten pierścień woda ciece. . .

Далее сходно с предыдущим текстом (MAAE, t. III. s. 191).

Среди немногочисленных вариантов мотива «павьих перьев» в моравском фольклоре фиксировались в основном песни лирического цикла, сходные с рассмотренными польскими текстами, — здесь тоже встречается мотив «щуки—рыбы», выловленной рыбаками в Дунае, в которой находят золотой перстень:

. . . V tej rybě je zlaty prsten, — zlaty prsten,
V tom prstenĕ drahej kamen, — drahej kamen,
Skroz ten prsten tráva roste, — tráva roste,
Po tej trávě pávi chodi, — pávi chodi,
Kdo ty pávy pásti bude? . .

(Sušil, s. 499)

Эпизод «плетения венков из перьев птицы» встречается как в лирическом, так и в колядном моравском циклах, причем в колядных вариантах завершение песни сводится к призыву раздать эти венки «колядничкам»:

. . . Ty zlatý holóbky — Leluja! *
Až z nich péři lita,
Vyběhní, děvečko,
Seber to peřičko,
Uvij z nich věnečky,
Rozdej koledničkům.

(Sušil, s. 747)

Именно мотив «подбирания павьих перьев девушкой» можно считать общим для всех славян (а также румын). Символическое его значение исследователи обычно связывают со свадьбой, так как птичьими перьями было принято украшать свадебное «деревцо» и венок невесты (Потебня, с. 561). Сочетание этого мотива с эпизодом «рыболовы — выкуп», которое так характерно для украинской и белорусской фольклорных традиций, могло явиться результатом сращения разных песен. Вместе с тем символика второго эпизода еще более отчетливо передает атмосферу брачных пожеланий в величаниях, адресованных девушкам.

» II «

Группа песен, объединенная очень популярным у всех славян мотивом «загадывания загадок», чрезвычайно разнообразна по жанровой принадлежности: кроме колядных, известны песни этого типа весенние, балладные, собутковые, лирические, свадебные, плясовые. Большинство из них весьма однотипно по сюжетному построению, — варьируется только число и иногда характер загадок: «молодец загадывает девушке загадки и обещает взять её в жены, если она их отгадает».

В украинском фольклоре этот мотив популярен именно в колядном репертуаре, — около 20 вариантов указаны в сборнике «Колядки та щедрівки» (с. 752). Наиболее традиционны здесь следующие загадки:

. . . А що ж нам росте без коріннячка?
А що ж нам горить без поломене?
А що ж нам шумить без буйного вітра? . .

(Кол. та щедр., с. 387)

Обычные отгадки к ним характеризуются такой же формульной устойчивостью:

. . . Біл камінь росте без коріннячка,
Золото горить без поломене,
Сосночка шумить без буйного вітра.

(Там же)

В некоторых текстах девушка сама загадывает молодцам загадки. — Таков вариант полесской колядки, записанной нами в Ровенской обл.:

По мосту́, мосту́, по золо́тому — Ой сятый вечо́р, сятэ́ рожаство́! *
А ў той світлоньци сиди́ть девочка́,
Сидить девочка́, пані Марьечка́.
Прыйшло до яе́ тры зага́днычкы,
Загадала їм тры зага́дочкы.
Одгада́ятс — ва́шая буду́,
Не ўгада́яте — ба́тькова буду́:
Ой що то гудэ́ бэз буйна́ вітру́?

Ой що то ростé та й бэз корэня́?
Ой що то цвітé бэз сіня́ цвету́?
Ой стріла гудé бэз буйна́ вітру,
А камéнь ростé та бэз ко́рэня,
Па́пороть цвітэ бэз сіня́ цвету́.
(ПА-78, с. Глинное Рокитновского-р-на, зап. автора)

Такого же рода загадки и отгадки лежат в основе белорусских колядных и волочебных песен, причем здесь они часто разрастаются, выходя за рамки традиционной троичности: например, до 5—7 загадок насчитывают варианты М. Федеровского (с. 663 № 1556, с. 679 № 1589, с. 681 № 1591). Характерно, что большое количество белорусских песенных вариантов этой сюжетной группы популярны в других циклах. Так, Добровольский приводит 7 текстов такого рода среди масленичных игровых песен (с. 153—157 № 137 А—Ж), а П. В. Шейн фиксировал такие же варианты в качестве белорусских весенних (Шейн, 1887, с. 183—184 №№ 176—177) и русских плясовых (Шейн, 1870, с. 233—234 №№ 87, 88).

Реже фиксировался мотив о загадках в белорусском свадебном цикле. Интересен в этом смысле текст, записанный нами в Брестской обл., классифицированный певицей как «вэсілля» («для свахы пісня»):

Ой загада́ймо сім[4] за́гадок
Свої сванэ́йці молодэ́йкуй,
Хай будэ умна — одгада́е:
Ой шчо ж то ро́стэ бэз корэ́ня?
Ой шчо ж то біжить бэз прого́на?
Ой шчо ж то плачэ — сліз ны мае?
Ой шчо ж то світыть бэз іскры́ны?
Ой шчо ж то чо́рнэ нэ чэрня́чы?
А шчо ж то білэ нэ біля́чы. . . и т. д.
(ПА-77, с. Заболотье Малоритского р-на, зап. автора)

Сам по себе обычай задавать загадки — если иметь в виду обрядовую традицию — широко практиковался в различных ритуалах и, в частности, на свадьбе [5], однако песенные тексты с этим мотивом бытовали в свадебном цикле не так уж часто.

Интересный вариант польской свадебной песни приводит О. Кольберг с территории Мазовии: «если жених родом из дру-

[4] Седьмую загадку певица (Г. Ф. Николаюк, 1912 г. рожд.) не смогла вспомнить.

[5] Широко известен, например, у славян свадебный обычай не впускать в дом дружину жениха, которая в день церковного венчания приходила за невестой. В Словакии прежде чем впустить дружек жениха, им задавали традиционные вопросы и загадки типа: «Кто вы и откуда?», «Зачем пришли?», «Как зовут бога?», «Как звали Якубовых сыновей отца?» и др., на которые следовало отвечать строго установленными формулами (Horváthová, 1974, s. 310—312).

гого села и вместе с ним на свадьбу приезжает его сестра, то местные девчата, прежде чем принять ее в свой круг, пели ей»:

A ty druchnicko z innego sioła,
Odgadnij mnie siedem zagodynków — ranieńko!
A co biezy bez powodera? — rano! rano! ranieńko!
A co piece bez płomienia? — rano! rano! ranieńko! *
A co świeci bez jasnej świecy?
A co świsce bez języka?
A co rabego nie pisanego?
A co carnego nie cernionego?
A co białego nie bielonego. . .

Прибывшая девушка должна была ответить соответствующей песней-отгадкой:

Chyba-by ja nie ojcowa córka była,
Zeb ja siedem zagodynków nie odgadnęła:
Woda biezy bez powodera — rano! rano! ranieńko! . .
(Kolberg, t. 28, s. 154)

По-видимому, свадебная функция загадывания загадок связывалась с идеей разграничения «своих» и «чужих» как ритуальной проверки принадлежности к той или иной группе.

В качестве «собутковой» была записана песня с мотивом «загадывания загадок» З. Глогером, причем рефрен ее более характерен для колядного цикла: «Ku dunajowi, ku głębokiemu — leluja!» (Gloger, 1892, s. 31, № 53).

С таким же рефреном и зачином (и тоже в качестве «собутковой») приводится текст подобной песни в сборнике З. Доленги-Ходаковского, однако он отличается особой композицией, о которой нам придется ещё говорить ниже:

Ku dunajowi, ku głębokiemu — leluja! *
Chodzi-brodzi nadobna Kasieńka,
Chodzi za nią grzeczny parobecek:
Oj poczkaj-doczkaj, nadobna Kasieńko,
Oj wiem gadeczkę, zagadnę ci ją.
Cóż by ja była za krasna panna,
Co bym gadeczki zgadnąć nie miała:
A cóż roście bez korzenia?
Kamień roście bez korzenia.

Далее все сначала с заменой двух последних строк:

. . . Cóż kwitnie bez kwiateczka?
Oj liczko kwitnie bez kwiateczka.

В 3-ем куплете опять все сначала с заменой последних строк:

. . . Co gore bez płomienia?
Cnota gore bez płomienia.

(Chodakowski, s. 208 № 130)

В качестве колядной песни, адресованной для девушек, записал вариант подобного текста Я. Щвентек (Краковское в.). В нем традиционная сюжетная ситуация несколько искажена: «за Марысей бегут три панича и задают ей загадки, которые она отгадывает; в следующем куплете за ней бегут два панича и задают те же загадки; наконец, в третьем куплете один панич опять загадывает ей эти загадки», — и песня заканчивается (Świętek, s. 88, № 24).

Таким образом, мотив «загадывания загадок» лишь частично представлен в славянском колядном репертуаре. Часто встречается он среди лирических и хороводных песен (в западноукраинском, словацком, сербо—лужицком, русском фольклоре), а также в других обрядовых циклах.

Представляют, в частности, значительный интерес украинские весенне-летние песни, в которых загадки девушке задает русалка, обещая отпустить ее «до батька» в случае правильной отгадки или «взять до себе», если загадки не будут разгаданы (Чубинский, с. 190; Маркевич, с. 8—9).

» III «

Традиционно колядным можно признать популярный сюжет о золотой ряске (росе, коре), которую собирает с дерева девушка и относит к мастеру, чтобы он сделал ей золотые предметы (обычно — к свадьбе). А. И. Дей в сборнике украинских колядок и щедровок указывает более 40 вариантов текстов этого рода (Кол. та щедр. с. 756). В качестве золотой находки выступают здесь чаще всего: «ряска» на дереве (или кора), «золотая роса», «квитка золота, рясна», «золотые листья» или просто «золотое дерево» («сосна з самого золота») и пр. Это золото обтрясывают с дерева «буйные ветры», «райские пташки» или сама девушка, а завершением песни обычно выступает обращение к «золотарю»:

. . . Ти, злотничку-ремісничку,
Іскуй мені злотий пояс,
Із окраєчок — перстеньочок,
А із вітейка — то віночок.
В поясі красоваться,
В перстеньку залицяться,
А в віночку ізвінчаться.

(Кол. та щедр., с. 426)

Очень близки к украинским вариантам белорусские колядные и волочёбные песни (9 колядок этого типа приведены в сборнике «Зімовыя песні» — с. 266—273).

По-видимому, первоначально более устойчивым был образ «золотой ряски», выросшей на дереве, которую обтрусывали птицы или сама девушка и относила к мастеру. Затем с затемнением слова «ряса» [6] появилось выражение «золотая роса», из ко-

---

[6] Окончательный и однозначный смысл слова «ряса-ряска» не вполне выяснен. А. А. Потебня привел несколько значений, из которых все так или

торой таким же образом изготовлялись золотые предметы. Наконец, в результате осмысления слова «роса», сменился и эпитет при нем: вместо «золотая» — «срібна роса», «жемчужна роса», в качестве же необходимого для развития традиционного сюжета «золота» появляется «золотая кора», которую девушка «сбивает» или «колупает» и относит к мастеру. Так «золотая кора» становится в песне главным элементом, а «срібна роса» — украшательским:

...Кра́сная панна́, пані Галечка — Ой сятый вечор, сятэ рожаство! *
Золоту́ кору́ дай позбірала,
Сре́брану росу́ дай позлівала,
Понесла вона дай до коваля́...

(ПА-78, с. Глинное Рокитновского р-на Ровенской обл., зап. авт.)

О том, насколько созвучное слово («ряса—роса—риза») может повлиять на создание необычных контаминаций, свидетельствует интересный текст белорусской колядки, записанной в Брестской обл.:

Да на Дуна́ечку — Шчо́дрый ве́чор добрым людям! *
Да на острове́чку,
Там божа маті да ризу мыла,
Да ризу мыла, да повесіла
На золотому крыльцу.
Ажно прилетелі да два анголы,
Взялі ж тую ризу дай понеслі
Понеслі до хлопчика да до малойчика:
Ой зробі мне два перстёночки —
Ув одному заліцатіса,
А у дру́гом повінча́тіса!

(ПА-76, с. Рубель Столинского р-на, зап. Ю. И. Смирнова)

В некоторых белорусских колядках в роли «золотой ряски» неожиданно выступают «золотые перья павлина», по аналогии с сюжетом коляд первой группы, рассмотренной нами выше. Например:

Лятела пава размашистая,
Посыпала перья позлатистая,
Кто ж тое перья собирать будет?
Слична паненка собирать будет.

иначе связаны с понятиями украшения или изобилия: 1) висящий кистью цветок; 2) «серьги» на березе; 3) висячие украшения девичьего венца; 4) бахрома, мохры (Потебня, т. 2, с. 465—466). В польских аналогичных колядных текстах слово «ряска» передается как «rzęsa» — дословно: «ресницы». По утверждению А. Брюкнера, «первоначально слово обозначало всякие висячие украшения, бахрому, края» (Brückner, s. 477).

Яна тое перья подобрала,
Понесла ж яна до злотников. . .
(Бессонов, с. 14 № 17)

Контаминация этих двух сюжетных групп довольно часто встречается среди колядных и волочёбных песен, обычно в таком виде: «летела пава, роняла перья — девица их собирает и вьет себе венок — затем видит дерево с золотыми листьями — она отгоняет птиц и собирает золотые листья — относит их к мастеру с просьбой сделать «три угодья» (венок, кубок, перстень) — затем идет через мост, роняет «три угодья» в воду — просит трех рыбаков выловить их и обещает традиционную награду» (Романов, вып. 7, с. 24 № 4).

В русском фольклоре мотивы «золото на дереве» и «выделывание золотых предметов» обычно встречаются отдельно: в свадебных величаниях фигурирует образ «золотой коры», которую Настасья-свет колупала, «золото сымала, тем золотом платки вышивала» для свекра и свекрови (Киреевский, с. 154, № 543); в святочных же подблюдных песнях, предвещающих свадьбу, часто фигурирует мотив о выделывании золотых предметов:

. . . Ты кузнец, ты кузнец!
И ты скуй мне венец!
Из остаточков мне —
Золот перстень,
Из обрезочков мне —
Булавочек.
Уж и тем-то мне венцом
Венчатися. . .
(Поэзия кр. пр., с. 187)

В польском материале зафиксировано несколько текстов, сходных с украинско-белорусским типом этого сюжета, причем почти все — на территории украинско-польского пограничья (Саноцко-Кросненские земли). Один из них помещен в сборнике К. Туровского под названием «Дополнение к собранию «Песен польского и русского народа» (1846), где были собраны преимущественно украинские песни с пограничных польско-украинских прикарпатских земель, но на первом месте фигурировала колядка на польском языке и с типичным польским рефреном:

Na śród dwora jawor stoi — hej leluja! *
A na tym jaworze złota rzęsa.
A gdzież my się wzieli rajskie ptaszęta?
Obtrzęsali złote rzęsy. . .

Далее девушка, собрав «золотую рясу», относит ее мастеру и обращается к нему с просьбой:

. . . Złotniczeńku, rzemieślniczeńku!
Urob ty mi złoty kubek,
Złoty kubek srebne kraje.

A któż mi się będzie z niego napijał?
Sam pan Jezus z apostołami
I matka najświętsza z dziewicami.
(Turowski, s. 4—5)

Два близко сходных варианта записаны в сборниках Ж. Паули (с. 5 № 2) и З. Глогера (1892, с. 55 № 107). Кроме того, несколько колядных песен такого типа (и с той же территории) приведены в собрании О. Кольберга (t. 49, s. 156—158 №№ 63—65).

Все остальные польские варианты с мотивом «выделывания золотых предметов» не связаны с образом «золотой ряски», а выступают в сочетании с другой сюжетной ситуацией о чудесных волах с золотыми рожками, которые при вспашке срезают пласт золота, и из него в дальнейшем выделывается «золотой кубок» (эта группа будет рассмотрена отдельно в цикле «господарских» коляд).

Наконец, очень популярен в польском фольклоре (среди свадебных песен) близко сходный сюжет о «вепре, который вырыл золотое зерно», из которого таким же образом заказывают сделать кубок на свадьбу:

. . . Gdzież to ziarno podziejemy?
Do złotnika zawieziemy.
Cóż z tego ziarna lać każemy?
Śrybne łyże, złoty kielich.
Kto tym kielichem pijać będzie?
Młoda panna z drużebkami,
A młody pan z druhenkami.
(Kolberg, t. 23 — Kaliskie, s. 169, № 170; s. 156, № 138; t. 22 — Łęczyckie, s. 69, № 79; t. 27 — Mazowsze, s. 160, № 32)

Надо сказать, что мотив «золотого кубка» занял особое место в польской культуре, благодаря широко известной литературной переработке народного колядного сюжета в стихотворении Т. Ленартовича, появившемся впервые в 1855 г. в сборнике «Лира». Много лет затем «Золотой кубок» был предметом восхищения романтически настроенной польской молодежи, увидевшей в стихотворении Ленартовича искренность и простоту народной поэзии. Комментируя этот факт, Ю. Кшижановский сопоставляет стихотворение с колядкой и отмечает, что, обработав по-своему народную песню, поэт, видимо, не понял радужной атмосферы обрядового величания, предсказывающего девушке богатый и счастливый брак, и приспособил этот символический сюжет для создания трогательного образа бедного сиротки [7] (Kotula, s. 9).

[7] Стихотворение Т. Ленартовича изображает яблоню с золотыми листьями, золотой корой и золотыми плодами, которые обтрясывают ангелы; собрав золотые яблоки, сиротка несет их мастеру с просьбой сделать кубок с изображением его умершей матери; на вопрос о назначении кубка он отвечает, что им будут пользоваться «сам пан Езус и ангелы».

Удивительно, но в сборнике Ф. Котули, содержащем отголоски почти всех уцелевших польских колядных сюжетов, нет ни одной записи о «золотом кубке». Отдаленную связь с этим образом можно усмотреть лишь в одном зачине девичьей колядки:

Stoi sosna, gdzie wyrosła,
Na tyj sośnie złoto rośnie,
Złoto rośnie, złoto byndzie
U naszej Kasieńce po kolędzie. . .
(Kotula, s. 295)

В моравских колядных песнях мотив «выделывания золотых предметов» своеобразно связан с образом «чудесной лани с золотыми рожками», — именно из золотых рогов лани заказывают сделать кубки:

. . . Měla ona zlate rožky — Koleda! *
Zlate rožky, stříbrne nožky.
Ty rožky ji ulomime,
A žbankův z nich nalat' dame.
Kdo z tych žbankův pijat' bude?
Kdož by jiny, jen syneček.
A co un z nich pijat' bude?
Co by inši, jak vinečko.
(Sušil, s. 682—683)

Таким образом, в основе рассмотренной сюжетной ситуации — как и в первых двух группах — лежит символика брачных пожеланий.

» IV «

Следующую группу колядных сюжетных схождений восточно- и западнославянского фольклора составляют песни с мотивом — «погоня за чудесным зверем (туром-оленем) с золотыми рогами».

В западнославянском материале сохранились лишь единичные тексты этого типа. В частности, для польского колядного репертуара песню, зафиксированную в начале XIX в. З. Доленгой-Ходаковским, можно признать уникальной. Она многократно перепечатывалась в различных фольклорных сборниках и фактически представляет собой единственный наиболее полный текст с этим мотивом. Тем не менее, изучение ее стилистики и самого изложения сюжетной ситуации подтверждает несомненную фольклорную подлинность. Традиционным для обрядовых величаний является уже зачин этой польской колядки, построенный по хорошо известной схеме: терем — комната — два окна — в одном из них «красная пани». Следующий за зачином эпизод — «хозяйка будит слуг и посылает их в погоню за туром с золотыми рожками» — широко известен в таком же виде в украинских колядках:

. . . Służkowie, wstańcie!
Koni siodłajcie!

Będziecie gonić zwierza tura,
Zwierza tura, co złote rożki ma.
(Chodakowski, s. 209, № 131)

Завершение песни тоже в высшей степени традиционно: ставится вопрос о назначении рожек:

. . . Gdzież tego tura podziejemy?
Złote rożki mu pozbijamy,
W komnateczce powbijamy,
W komnateczce, we ścianeczce.
Cóż na tych rożkach wieszać będziemy?
Rysie, sobole, przepyszne stroje,
Nahajeczkę i szabeleczkę.
Jej Mości pioseneczkę, a nam kolędeczkę.
(Chodakowski, s. 209)

Местом записи этого текста считается территория Келецкого воеводства, где встречались, кроме того, записи более разрушенного вида с упоминанием охоты на тура.

Ср. отрывок колядки из района Пинчова:

. . . O siadaj, siadaj, miły panie,
Bo pojedziewa w cudze kraje,
W cudze kraje na Podole
I ułowimy wiello-tura,
Obdarujemy swego króla. . .
(ZWAK, t. 9, S. 11)

Группа украинских коляд с этим сюжетом тоже не многочисленна: пять вариантов указаны в сборнике «Колядки та щедрівки». Мотив о золотых рожках в них заменен другой чудесной деталью— «дивнеє звіря тура-оленя, на голівці ж му дев'ять рожечків» (или «сім-дев'ять ріжків»). Эпизоды же погони и стремления сбить рожки, чтобы вешать на них дорогие одежды, совпадают с польским вариантом.

Совершенно подобным образом строятся и белорусские колядные песни этой группы. Наиболее устойчиво сохраняется заключительная часть:

. . . Да заб'ём мы вялікага звера,
Да позбіваем залаты рогі,
Да прыб'ём к белай сценачцы,
К яснай светланцы.
Роднаму бацецьку вешать шапачку,
Роднай маменьцы вешаць намётку,
А роднаму братку вешаць рушніцу,
А роднай сястрыцы вешаць спадніцы.
(Зімовыя песні, с. 328)

Интересно, что колядки этого типа обычно посвящаются хозяйке, хотя мотив охоты на зверя мог бы считаться сферой мужских интересов. Очевидно, речь здесь идет об определенной

песенной символике, разгадать которую не просто. Наиболее вероятным толкованием мотива погони за зверем и вообще охоты считается намек на сватовство и брак. Большую подборку славянских песен подобной сюжетной ситуации с расшифровкой ее как специфически свадебной символики дал и проанализировал А. А. Потебня (т. II, с. 319—353). Кроме того, хорошо известно значение мотива охоты за ланью, лисой, куной в славянских приговорах сватовства. В этой связи очень ценно свидетельство Ходаковского, который заметил по поводу колядки о туре с золотыми рожками, что на Украине (на Волыни и Подоле) эту же песню поют в свадебном цикле (см. об этом — Kolberg, t. 18, s. 44). Ходаковский же записал редкий текст украинской свадебной песни (район записи — вблизи Санока или «перемышльские земли»), где золотые рожки тура сравниваются с венком невесты:

Ходило, блудило гнідоє турятонько по бороньку,
Носило, красило золотиї ріжки на головци,
Склонило, положило золотиї ріжки на сосенци, —
Нехай видит, нехай чує,
Гнідий туренько злітує.

Ходила, блудила красна дівчинонька по діброві,
Носила, красила рутвяний вінонько на головци,
Склонила, положила рутвяний вінонько на муравци, —
Нех же видит, нех же чує
Рідний батенько і жалує. . .

(Ходаковский, с. 195)

— затем эту песню пели, обращаясь к матери, сестре, брату и всей родне невесты.

Другие варианты со сходным мотивом «погони за ланью (куницей), которая оказывается девушкой», мы рассмотрим в цикле коляд для парней.

» V «

Несколько выпадает из разряда типично колядных сюжетная ситуация, мало напоминающая атмосферу обрядовых величаний: «девушка приветливо встречает своего милого и заботится о его коне». Он производит впечатление какого-то отрывочного балладного или лирического песенного эпизода. Ряд текстов в качестве коляд записан в украинском фольклоре (Гнатюк II, с. 254; Головацкий III, с. 65; Чубинский, с. 392—393; Кол. та щедр., с. 380 и др.)

Наиболее устойчивой формулой этих коляд является следующая:

. . . Взяла конейка за поводойки,
А молодчика за білу ручку.
Взяла конейка а до стаєнки,
А молодчика а до світлойки.
Дала конику жовтого вівса,

А молодчику пшенична хліба.
Дала конику з Дунаю води,
А молодчику зелена вина.

(Кол. та щедр., с. 380)

Такие же традиционные формулы фиксировались в белорусском материале в качестве коляд (Зімовыя песні, с. 301) и свадебных песен [8] — (Шейн, 1890, с. 53, № 77; с. 120, № 132; с. 415—416, № 19).

В польском фольклоре этот устойчивый эпизод популярен прежде всего в балладных и свадебных песнях (Gloger, 1892, s. 78 № 102; Kolberg, t. 12, s. 9 № 17; s. 10 № 18; t. 22 s. 64 № 68; Chodakowski, s. 81).

Ср., например, отрывок свадебной песни:

. . .Prowadźcież konia do nowej stajnicy,
A najmilszego do jasnej świetlicy.
Dajcież koniowi obrok wysuszony,
A Jasieńkowi cietrzew upieczony.
Ścielcie pod konia słomę z jareczki,
A Jasieńkowi kobierzec turecki.
Dajcie koniowi wody z krynicy,
Memu miłemu wina w szklenicy.

(Gloger, 1892, s. 159)

Несколько вариантов песен этой группы известны в качестве коляд:

. . . A wynieściež, pacholęta, kobierzec pod próg,
Ażeby se mój kochanek nie ukałał nóg.
A wynieściež, pacholęta, konisiom psenicę,
A mojemu kochankowi wina śklenicę.
A wynieściež, pacholęta, pod konia słomę,
A mojemu kochankowi kaplon piecony.

(Wisła, t. 2, s. 117; Kozłowski, s. 186, № 10;
ZWAK, t. 10, s. 115—116, № 3)

Таким образом, в рассмотренных группах колядных сюжетов и мотивов нам приходилось последовательно отмечать, во-первых, преобладание брачной символики, и во-вторых, прямое текстуальное совпадение колядных вариантов со свадебными, балладными или весенними хороводными песнями.

Перейдем теперь к анализу наиболее многочисленной группы коляд, характеризующейся своеобразной структурной организацией текста.

---

[8] Интересно, что в румынском фольклоре, дающем вообще много параллелей со славянским колядным репертуаром, подобная сюжетная ситуация популярна именно в свадебном цикле (Ребошапка, с. 89).

» VI «

В качестве очередной группы колядных западно-восточнославянских схождений в «девичьем» репертуаре рассмотрим песни, объединенные очень популярной в славянском фольклоре темой «Предпочтение милого (милой)». На большое число параллелей песенных ситуаций этой темы внутри всего славянского лиро-эпического материала указывает Ю. И. Смирнов в работе «Славянские эпические традиции» (с. 137). Кроме того, чешские варианты были учтены Е. В. Максимовой в ст. «Чешские народные песни на общеславянском эпическом фоне» (с. 82—83). Фиксировались песни этой тематической группы и в сербо-лужицком фольклоре (Smoler I, s. 107). В качестве колядных песен варианты этого типа известны и у румын (Ребошапка, с. 100—106, с. 216—218).

В украинском колядном репертуаре для девушек она отличается самым многочисленным составом: А. И. Дей указывает более 170 вариантов (Кол. та щедр., с. 752—755). Существует большое количество разнообразных конкретных сюжетных ситуаций на эту тему:

— девушка танцует в хороводе, ее зовут домой по очереди отец — мать — брат — сестра, но она слушается лишь своего милого;
— уронила в воду колечко (белье), просит отца — мать — брата — сестру достать его, но только милому удаётся это сделать;
— закрылась в комнате и отказывается открыть отцу — матери — и т. д. только милому открывает дверь;
— стережет сад (виноградник), к ней приходят по очереди отец — мать и т. д. с просьбой об угощении, но она всем отказывает, так как бережет его для милого;
— потеряла волов, просит по очереди отца — мать и т. д. помочь их найти, но лишь милый ей помогает в этом. — И много других.

Все эти песни, как правило, оформляются композиционно по принципу «куплетного повторяющегося перечисления»:

Прала дівчина шовкові хусти,
Перучи хусти, перстінь згубила.
Взяла б а т е н ь к а та покликала:
— Піди, батеньку, перстінь ми знайди!
Батенько пішов, перстінь не знайшов.

Далее повторяется все сначала с заменой слов: «м а т е н ь к у та покликала», затем в новом куплете — «б р а т е н ь к а», далее — «с е с т р о н ь к у» и, наконец: —

Прала дівчина шовкові хусти,
Перучи хусти, перстінь згубила.
Взяла м и л о г о та покликала:
— Піди, миленький, перстінь ми знайди!
Миленький пішов та й перстінь знайшов.

(Кол. та щедр., с. 412)

Менее многочисленны, по сравнению с украинским материалом, белорусские варианты колядных и волочебных песен этой тематической группы. В отношении композиционного построения — это обычно тот же тип песенной структуры:

— девушку зовут из танца домой по очереди отец — мать и т. д., но она идет на зов только своего милого (Шейн, 1887, с. 176—177, № 166; Добровольский, IV, с. 28, № 31);
— просит всех родных по очереди найти ей перстень (венок, волов), выкупить из неволи, спасти в море, пойти собирать с ней лен и пр. (Бессонов, с. 18, № 27; Шейн, 1887, с. 235, № 249; с. 176—177, № 166; Зімовыя песні, с. 276—277, с. 279—284; Federowski, s. 667, № 1562; s. 670, № 1567; s. 672, № 1570).

Обычно в украинско-белорусской традиции отмечается пятикратное повторение куплета в зависимости от перечисления родственников в следующей последовательности: отец — мать — брат — сестра — милый. Изредка строфы разрастаются до 7—9, если число родственников увеличивается (как, скажем, в белорусской колядке: «бацюхна — матанька — дзядзюхна — цёцюхна — братэйка — сястрычка — дзедухна — бабочка» — Зімовыя песні, с. 279—284) или наоборот стягиваются до трех (отец — мать — милый).

Эти куплетные песни заметно выделяются среди колядного репертуара своим композиционным и тематическим единообразием. Они характерны именно для «молодежного» цикла и — что особенно интересно — точно в таком же виде разрабатываются в свадебной песенности.

Такова, например, свадебная песня с сюжетной ситуацией следующего типа: «Марусенька потопала, все батенька ждала: — Ратуй мя, батеньку!. .» — Затем та же ситуация: «Ратуй мя, матенько!. .» — и наконец, Ивасенько спасает девушку (Головацкий, III, с. 229 № 24).

В белорусском фольклоре группа этих песен с темой «Предпочтения милого» больше популярна в свадебном и в весенне-игровом циклах, чем в колядном. Обычно это те же традиционные ситуации:

— девушка тонет в реке, отказывается от помощи родных и лишь милому подает руку (Добровольский, II, с. 76—77 № 152);
— посылает родных за калиной (рутой) на веночек, но только милый приносит (Zienkiewicz, s. 100, № 28);
— просит родных снять ее с камня посреди реки, они отказываются, и лишь милый ей помогает (Шейн, 1890, с. 418 № 22).

И много других.

Факт таких совпадений невозможно объяснить тем, что тема «предпочтения милого» естественно сближает колядные песни для девушек на выданьи со свадебными и хороводными, разрабатывающими брачные мотивы. Несомненно, речь идет не о сходстве, а о едином цикле песен, композиционно своеобразно оформленном, который используется в разных обрядах (колядном, свадебном и в хороводных игровых песнях).

На этот факт указывала Н. П. Колпакова, обстоятельно изучившая русские обрядовые и лирические песни: «Целый ряд сюжетных мотивов, композиционных приемов, черт поэтики, типичных для русской бытовой игровой песни, — в украинских и белорусских песнях встречаются среди более древнего слоя — песен обрядовых. Так, например, в украинских девичьих колядках очень часто применяется трехкратное повторение сюжетного мотива (один из приемов наиболее типичных для русской традиционной игровой песни и обычно отсутствующий в русских календарных песнях): девушка теряет перстень, который находит не отец, не мать, а милый» (Колпакова, с. 60).

Действительно, русские варианты песен этого типа совсем не встречаются в колядном творчестве, но популярны в хороводном и свадебном циклах. Соответственно привычный ряд перечислений: отец — мать — брат — сестра — милый здесь часто заменяется другим: свекор — свекровка — деверь — золовка — милый, которые обычным образом зовут девушку из хоровода домой (Шейн, 1898, с. 108 № 455; Киреевский, с. 313 № 1136), или решается вопрос: «с кем пойти девушке рвать лен?» и после предложений свекра, свекрови, деверя, золовки она предпочитает пойти с милым (Киреевский, с. 313, № 1134).

В польском колядном репертуаре тема «предпочтения милого» представлена традиционными сюжетными ситуациями, сходными с украинско-белорусскими вариантами и в той же композиционной форме:

— девушка потеряла волов, посылает отца — мать — брата — сестру искать их, но находит их лишь Ясенько (Wisła, t. 16, s. 702; Kotula, s. 503 № 438);
— жала траву, потеряла колечко — далее, как в предыдущем варианте (Kotula, s. 195 № 89);
— стережет виноград, к ней приходят по очереди отец — мать и т. д., просят вина, но она никому не дает, кроме милого (Kotula, s. 235, № 144; s. 249, № 147; s. 261, № 162; s. 307, № 202).

Так же, как и в восточнославянском фольклоре, польские тексты этого типа очень популярны в свадебной песенности. Причем, если количество колядных вариантов в польской традиции не превышает 12—15 текстов, то в качестве свадебных такие песни зафиксированы практически на всех польских землях (даже на территории Познанского воеводства, которая обычно по материалам обрядового песенного цикла дает незначительные схождения с восточнославянским фольклором).

Композиционное оформление свадебных песен этой группы ничем не отличается от уже рассмотренной структуры колядок:

Ср., например, свадебный вариант, типичный для территории Мазовии:

Hej tam w nowej komorze
Siedzi Maryś z druhnami.
Przyszedł do niej o j c z e ń k o:

— Otwórz drzwi, dzieciąteńko!
— Ja tobie nie otworzę,
Z żalu rączek nie zniosę.

Далее куплет повторяется сначала с заменой слов: «przyszła do niej m a t e ń k a». Затем опять все сначала: «b r a c i s z e k», «s i o s t r z y c z k a». И наконец:

Hej tam w nowej komorze
Siedzi Maryś z druhnami.
Przyszedł do niej J a s i e ń k o:
— Otwórz drzwi, Marysieńko!
— Jasieńkowi otworzę
I rączki już uniosę.
(Gloger, 1892, s. 75, № 89, Kolberg, t. 28, s. 165, № 105)

Из прочих сюжетных ситуаций темы «предпочтения милого» в свадебном польском цикле известны следующие:

— девушка рассыпала руту, просит помочь отца — мать и т. д., но только Ясенько ей помогает (Gloger, 1892, s. 67, № 34);
— стережет виноградник, отказывается дать вино родным, так как бережет его для милого (Gloger, 1892, s. 67 № 32; Kolberg, t. 2 s. 57; t. 20 s. 149 № 105);
— пытается отдать свой венок в руки отцу, который отказывается взять его (то же — вся родня), лишь милый принимает венок (Gloger, 1892, s. 114, № 389, № 390; Kolberg t. 11, s. 196—197, № 85; t. 20, s. 208, № 257; t. 22, s. 51, № 49; s. 63, № 66; t. 24 s. 230, № 103; t. 26, s. 126, № 97; s. 134, № 111; t. 28 s. 147—148 № 84);
— девушку зовут домой мать — отец и т. д., но она слушается лишь своего милого (Gloger 1892, s. 74, № 82). И ряд других.

Трудно усмотреть в структуре песен этого типа какую-либо связь с обрядом колядования, в то время как для свадебной обрядности эти песенные формы с перечислением родственников невесты в высшей степени характерны. Именно в свадебном ритуале важную роль играл момент изменения родственных отношений, когда, с одной стороны, невеста выходила из-под опеки своей семьи и вступала новым членом в систему строгой иерархии другой семьи, где главой для нее становился муж, а не отец, как прежде. Поэтому песни анализируемого типа составляли основу многих моментов свадебной обрядности.

Показательны в этом смысле наблюдения польской фольклористки Е. Виндакевичевой, изучившей структуру народного свадебного стиха. Она обратила внимание на особую композицию ряда свадебных песен, назвав ее «рефреновой строфой с перечислением» (под «рефреновой» понималась «повторяющаяся строфа»). «Эта форма рефреновых песен, — писала Е. Виндакевичева, — может рассматриваться как наиболее типичная для свадебного обряда. Разумеется, не единственная, но видимо, именно та, о кото-

рой можно с достаточной степенью вероятности говорить, что она была первоосновой для будущей обширной группы свадебных песен. . . Ибо легко себе представить, что такие песни при исполнении которых внутри каждой строфы добавлялось лишь одно-два новых слова, чрезвычайно легко поддавались импровизации» (Windakiewiczowa, s. 37).

Имелись в виду не только песни типа «Предпочтение милого», которые заканчивались обязательным акцентом, подчеркивающим роль «милого», но и сходные с ними куплеты, исполняемые для каждого из членов родни при определенных повторяющихся обрядовых действиях многих моментов свадьбы [9]. Таковы, например, «прощальные» песни, с которыми невеста обращалась по очереди ко всем членам своей семьи перед переездом в дом жениха.

Например, устойчивая формула польской «прощальной» песни:

Poszła Marysia w koło stoła,
Upadła m a t e ń c e do kolan,
Żeby mateńkę przeprosiła,
Czołem o ziemię uderzyła:
— Mateńko, moja jedyna,
Przyszedł na mnie czas
Przyszła godzina.

(Gloger, 1892, s. 86, № 163)

Далее эту же строфу поют, обращаясь к отцу, брату, сестре и ко всей родне.

Такого же типа «прощальные» песни известны и в моравской свадьбе (Sušil, s. 397—398, №№ 1236—1237).

Здесь уже, как видим, нет мотива «предпочтение милого», — перечисление родственников может быть окончено на любой сту-

---

[9] Очень характерны такие однотипные «опевания» повторяющихся действий в гуцульской свадьбе. Например, в момент украшения свадебного «деревца» девушки пели следующую песню, обращаясь к отцу невесты:

Ta leżiely berwy berwinkowiji.
Szczoż ty b a t e c z k o gijesz?
Cy ty zoloto wijesz?
Lyszy-ko ho wijaty,
Idy derewce wberaty.

На этот призыв отец невесты подходил к «деревцу», прикреплял какое-нибудь украшение, а девушки пели этот же куплет «матинке»:

Ta leżiely berwy berwinkowiji.
Szo ty m a k i n k o gijesz?
Cy zoloto wijesz?
Lyszy-ko ho wijaty,
Idy derewce wberaty.

Затем пели таким же образом, вызывая по очереди братьев, сестер, всех родственников, соседей и друзей, пока все по порядку не подойдут к «деревцу», украшая его (Kolberg, t. 29 — Pokucie, s. 294).

пени, пока не будет исчерпано. Такие однотипные клише обслуживают конкретные повторяющиеся ситуации в свадьбе и отличаются от ранее рассмотренной песенной группы («предпочтение милого») тем, что являются как бы «открытой» системой перечислений, не предусматривающей выделения последнего элемента. С точки зрения художественной характеристики, между этими разновидностями куплетных песен существует заметная разница. Тип «предпочтение милого» отличается внутренней связью повторяющихся звеньев, в основе которой лежит определенная цель движения (ср., «не отец — не мать — не брат. . . а милый»). Здесь важно впечатление целенаправленного развития, движения, стремления к акцентированному конечному моменту перечисления. Иными словами, речь идет об одном из важнейших моментов в структуре поэтического произведения — о завершении художественного целого. Само перечисление в таких песнях приобретает иной смысл, чем простое наименование ряда лиц или объектов. Оно может длиться как угодно долго, — песня не нарушает своей цельности, так как этапы перечисления связаны воедино приближением к главному, акцентированному элементу поэтического ряда. Выделение этого конечного элемента перечисления («милого») как раз и достигается тем, что он появляется не сам по себе, а после некоторого набора других элементов. А, как известно, «одно среди многого совсем другое значит, чем одно само по себе» (Гачев, с. 48).

Что же касается второй группы куплетных песен с простым перечислением ряда объектов без выделения последнего элемента (как в случае прощания невесты с родней), то здесь набор перечислений никак не завершен, не акцентирован последний элемент ряда.

Особенно наглядно это прослеживается на примере польской свадебной песни, исполняемой девушками при обрядовом наряжании невесты:

A w tym pokoiku
W zielonym gaiku
Złoty kamień, złoty kamień.
Nadobna Marysia
Siedzi na nim, siedzi na nim.
K o s z u l k i se przymierzała,
Pani matka z panem ojcem
Spoglądała, zapłakała.

(Gloger, 1892, s. 74, № 85)

Этот куплет поют при одевании «кошульки», затем его повторяют сначала, заменяя названия свадебного наряда: «zapaski se przymierzała», «spódniczki», «trzewików» — и так далее по мере одевания всех предметов наряда.

Мы обратили внимание на некоторые черты поэтики этой части свадебных песен лишь в связи с переходом к анализу специфической группы польских «девичьих» коляд, которые известны под наз-

ванием «уберанки» (от польск. «ubieranie» — одевание, наряжание), т. е. песенки, основанные исключительно на перечислении предметов девичьего наряда, типа только что рассмотренного свадебного варианта.

«Уберанки» не только являются основным ядром польского «девичьего» колядного репертуара, но в буквальном смысле слова составляют больше половины всего колядного цикла поляков. Описание одежды в них настолько типично, что о колядующих в некоторых районах Польши часто говорят, что они «наряжают девушек» («ubierają dziewczęta») вместо «колядуют». Это отражается, в частности, в устойчивых заключительных формулах колядных песен: «Мы уже нарядили тебя, тебе отколядовали» («Już my cię ubrali, okolędowali» — Lud, t. 11, s. 160).

Простота конструкции таких песен, позволяющая до бесконечности нанизывать друг за другом однотипные звенья на основе перечисления предметов одежды, способствует разрастанию текста иногда до 15—20 куплетов, как, например, в следующей колядке, типичной для территории Краковского воев.:

Hej nam hej!
Nadobna Marysia pawiki pasała,
Pawiki pasała, piórecka zbierała,
A co uzbierała, to matusi dała,
Matusia ji za to — k o s u l ę na lato.
Hej nam hej!

Далее все сначала повторяется с перечислением в каждой строфе: «zapasię na lato», «spódnisię na lato», «gorsetek», «wizytkę», «katankę», «śpilecki», «wieniuszek», «chusteckę» «koralę», «pierścienie», «pońcochy», «trzewiki» i t. d. (Świętek, s. 83, № 15).

Как видим, в качестве вводной формулы к «уберанкам» используются традиционные мотивы, например, «подбирания павьих перьев». Другие зачины песен этой группы не отличаются большим разнообразием:

— девушка сидит у окна, вышивает золотом для милого, который дарит ей за это «черевички» (и весь наряд по частям);
— достойная паненка ходит по комнате в красивой одежде — на ней «веночек золотой», «черевички золотые» и т. д.
— девушка окружена вниманием кавалеров, на ней «золотые черевички краковской работы» и прочие наряды, подаренные ей милым и др.

Записи народных польских коляд последних лет наглядно продемонстрировали продуктивность песенной структуры типа «уберанок» и активность ее бытования до последнего времени. В сборнике Ф. Котули зафиксировано около 50 вариантов «уберанок», причем показательна в них традиция использования самых разнообразных песенных зачинов, часто никак не связанных с последующей тематикой перечисления одежды. Например:

Trzęsła Marysia na gody jabłka zielone,
Ej, zielone na jabłoneczce czerwonej.

C h u s t e c z k a na niej w kwiaty mieniące —
Jaś to dał. . .

(Kotula, s. 377, № 278)

Или:

Posła Kasieńka po zimną wodę
Na dunaj, hej, na dunaj.
C h u s t e c z k a na niej, jakby na pani —
Jać to dał. . .

(Kotula, s. 483, № 413)

Вообще для польского колядования в целом очень характерно подчинение всех песенных групп — в том числе и песен, адресованных парням, и даже «господарских» коляд — куплетной структуре с перечислением, свойственной «уберанкам». В 1971 г. в Кракове был выпущен сборник народных колядок, составленный на основе записей, сделанных в 1969—1970 гг. на районных фольклорных смотрах и фестивалях Краковского воеводства — «Szopka Krakowska. Okolędowania». В нем из 40 народных коляд — 30 построено по принципу «уберанок». Например, так оформлена колядка для хозяина:

Panie gospodarzu, ładny ty d o m e k masz,
tylko na niego spoglądasz,
szczęścia, zdrowia żądasz.

Panie gospodarzu, ładną, ty c ó r k ę masz,
tylko się na nią spoglądasz,
szczęścia zdrowia żądasz.

Далее таким же образом: «ładną ty żonkę masz», «ładne tŷ meble masz», «piekne ty koni masz» —

. . . Już my gospodarza okolędowali,
Od góry do doła wstążkami ubrali.

(Szopka Krakowska, s. 128—129)

По мнению П. Карамана, рассмотренный колядный тип песен, сущность которых сводится к крайне обедненному в художественном смысле ряду однотипных перечислений, производит впечатление упадка и разложения колядного репертуара и наводит на мысль о более позднем по происхождению виде творчества, заменившем старый колядный цикл (Caraman, s. 234).

Однако если такое заключение и относительно верно, то все же необходимо отметить, что тексты этого вида фиксировались в качестве коляд уже в XVI в. Об этом свидетельствует печатный краковский календарь «Rurale iudicium, tho jest Ludycje wiesne», обнаруженный А. Ромбовским и датированный 1544 г., который включал две народные польские коленды. Одна из них, посвященная хозяйке, похожа на переделку типичной народной «уберанки»:

Alleluja! — A ta pani slicznie chodzi — Alleluja!
Alleluja! — Nosi sukienkę od zieleni — Alleluja!

Alleluja — Jeszcze pani ślicznie chodzi — Alleluja!
» Nosi noże ode srebra, »
» Nosi czepek od bisioru, »
» Nosi pasek okowany, »
» Nosi bótki sznurowane, »
» Nosi kolnierz — kwiat różany, »
» Nosi kaplerz fałdowany. »

(Rombowski, s. 24)

Так что отголоски бытования подобного колядного творчества поляков уходят по крайней мере в период позднего средневековья.

Изредка встречаются колядки-«уберанки» в украинском и белорусском фольклоре, однако в единичных вариантах. В сборнике «Колядки та щедрівки» на 263 «девичьих» колядки приходится всего 4 текста этого типа (с. 362 и 373), кроме того, еще 3 варианта находим среди колядок для хозяйки (с. 102—103, 105—106).

Однако известно довольно много вариантов такой же песенной структуры среди украинских «гаїлок» — хороводных игровых песен, — для которых композиция куплетного повторения с перечислениями очень характерна. Такова, например, игровая песня «Галя»: девушка отказывается идти танцевать, пока ее кавалер не подарит ей по частям весь наряд (Головацкий, III, с. 172—173; II, с. 188, и др.). Таким же образом построены «гаїлки» — «Перепелка», «Зельман» (Головацкий, III, с. 182, 183, 184) и другие.

Среди русского материала песен типа «уберанок» не обнаружено. Крайняя восточная граница их распространения, по-видимому, достигает Смоленской области (один вариант зафиксирован среди игровых песен в «Смоленском этнографическом сборнике» В. Н. Добровольского, т. IV, с. 15—16, № 4).

Мы не случайно уделили так много внимания сопоставлению «девичьих» коляд типа «предпочтение милого» и «уберанок» со свадебными и хороводными песнями. Особая структура их композиции сохраняет следы каких-то игровых или обрядовых повторяющихся действий. В этой связи куплеты строятся по принципу наименьшего интереса к художественному наполнению текста при явном предпочтении четкости структуры, дающей возможность легко и просто нанизывать друг за другом однотипные звенья песни с подстановкой в них новых имен или названий.

Оба рассмотренных типа куплетных песен («предпочтение милого» и «уберанки») производят впечатление чужеродного по стилистике материала среди репертуара колядных величаний и благопожелательных обрядовых формул. Структура их своеобразной композиции позволяет предположить их первоначальную связь со свадьбой или игровыми хороводными ситуациями. Об этом же свидетельствует тематическая направленность текстов, а также традиция их бытования, постоянно связывающая обычай их исполнения в свадебном цикле или при весеннем хороводном пении.

Тот факт, что на польской почве этот вид творчества развился в особую, весьма продуктивную группу коляд типа «уберанок», которая фактически заполонила весь «девичий» репертуар и не без основания считается специфически польской, — свидетельствует не только о «полном упадке и разложении польского колядного репертуара общеславянского типа» (Caraman, s. 234), но указывает именно на общеславянские истоки этого вида песенности, композиционно тесно связанной с циклом хорошо известных у всех славян песен типа «предпочтения милого», а также со свадебными и весенними игровыми песнями сходной куплетной структуры.

» VII «

До сих пор рассматривались группы колядных песен, которые — будучи составленными из ряда традиционных мотивов — образовывали более или менее законченные сюжетные ситуации. Теперь укажем несколько типов схождений на уровне отдельных клишированных формул типа зачина, описания, эпизода вопросно-ответной структуры и пр.

1. Мы уже отмечали в качестве устойчивой схемы зачина величальной колядной песни следующую: терем — комната — два-четыре окна — в одном окне красная девица (далее частый мотив: «шьет — вышивает»). Иногда эта схема дополняется очередной ступенью «сужения»: ложе — на нем «красная пани» или хозяин с хозяйкой. Как известно, устойчивые формулы зачинов такого рода типичны для стилистики величальной поэзии в целом.

Именно такого типа зачин находим в «колядке для молодца», помещенной в старейшем средневековом источнике — краковском календаре 1544 г.:

A czyjże to nowy trzem?
Ja obejdę okołem.
Nie mogłem tam najść dźwierzec —
Jedno mało okienko.
Naźrzałem tam okienkiem:
Tam ci łoże usłane,
Na nim leży pan z panią,
Miedzy nimi gronostaj,
Nie był ci to gronostaj,
Ale był to krasny syn.

(Rombowski, s. 23)

Варианты вступительных колядных формул этого вида приводит в сборнике польских современных коляд Ф. Котуля (s. 78, № 3; s. 93—94, № 14; s. 102, № 17; s. 140, № 39; s. 223, № 124; s. 254, № 153).

Наиболее популярна из них, например, следующая:

Hej, lelija! — W cisowym laseńku
Na białym piaseńku — Hej, lelija!
Hej, lelija! — Jest tam kómoreńka
We trzy okieneńka — Hej, lelija!
» Pod średnim okienkiem.
Łóżko malowane, »
» Łóżko malowane,
Złotem nakrapiane, »
» A na tym łóżeczku
Pełno poduszeczek, »
» A w tych poduszeczkach
Nadobna Kasieńka — Hej, lelija!
(Kotula, s. 93—94)

Более краткие варианты зачинов «ступенчатого сужения» характерны для словацких и моравских колядных величаний:

. . . Ty vrata jsou z stříbra, zlata,
Svítilo so po všem dvoře,
Po všem dvoře i v komoře.
V tej komoře bílé lože,
Na tech ložích panna leží. . .
(Sušil, s. 677, № 2243)

Разновидность устойчивых вступительных формул типа «терем — ложе» отметил для русского колядного материала А. Н. Розов (с. 85).

В украинских и белорусских колядных величаниях такие зачины очень популярны. Они строятся обычно по следующей схеме: «чистое поле — біл терем — білое ложе — красний молодець» или «загородойка — нова світлойка — округлий столик — при нім сидить гречная панна». В песнях, адресованных молодежи, часто образ «ложа» заменяется «золотой (серебряной) колиской»: «висока гора — зелений явір — густеє гілля — срібна колиска — в колисці панна».

Интересно, что популярность песенных вступлений рассматриваемого типа распространяется и на румынские колядки (Ребошапка, с. 44).

2. В польском колядном материале указанный тип зачина часто сочетается со следующей последовательностью эпизодов:
— девица плетет венок или вышивает,
— молодец просит у нее венок (или открыть ему дверь, окно),
— она отвечает, что боится отца — мать — брата — сестру,
— молодец обещает увезти ее в дальние края,
— последний эпизод — это устойчивая вопросно-ответная формула о том, где и как придется девице стирать «хусты» в дальней стороне:

. . . Cóż ta będę robić, a mój kochanecku?
— Będzies chusty prała, po talarze brała,

— Kęz je będę prała, a mój kochanecku?
— W tem wielkim jeziorze, tam się dobrze pierze.
— Kęz je będę suszyć, a mój kochanecku?
— Na ty nowy górze, na jedwabnym sznurze.
— Kęz je będę maglić, a mój kochanecku? . .

(Świętek, s. 85, № 20)

Эта диалогическая формула составляет центральный эпизод в известной польской балладе «Куда едешь, Ясю?», 20 вариантов которой приводит О. Кольберг в I томе своего Собрания сочинений.

В качестве колядной вставки она встречается в польском фольклоре довольно часто (в сборнике Котули — более 10 вариантов).

Варианты такого вопросно-ответного эпизода находим и в украинско-белорусском колядном репертуаре, однако здесь несколько яснее обнаруживается величальная функция этой вставки, так как она появляется при описании наряда «господаря»:

. . . На нім кошулька, як біл біленька,
Як біл біленька, як лист тоненька.
Туркинька брала, ткаленька ткала,
Шевкинька шила, пралечка прала.
Де ж она прала? — В краю Дунаю.
Де ж вна кручена? — В тура на розі.
Де вна сушена? — В верху явора.
Де вна тачана? — В Львові на столі.
Де вна вбирана? — В світлій світлоньці. . .

(Гнатюк, I, с. 118, № 71-Б)

3. Из прочих сюжетных ситуаций и мотивов «девичьих» коляд общими для западно-восточнославянской традиции являются еще следующие:

— девушка садит сад (виноград, яблоню);
— стережет сад;
— раздает яблоки всем родным и последнему — милому;
— девушка или хозяйка ходит по дому, позванивая ключами, и готовит богатые дары для колядников — и некоторые другие.

Таким образом, в репертуаре «девичьих» колядных песен западных и восточных славян можно обнаружить много общего. Главным в этой общности, как мы пытались показать, является то, что коляды этой группы теснейшим образом смыкаются со свадебным, хороводным, балладным и лирическим песенными циклами и не отражают на сюжетно-тематическом уровне никаких специфически колядных черт обходной обрядовой поэзии.

Коляды для парней

Эта часть «молодежного» колядного цикла западных славян ограничивается незначительным числом сюжетных групп, однако в основном все они дают схождения с восточнославянским материалом.

Положение репертуара коляд для парней в корне отличается от «девичьего» цикла. По свидетельствам польских этнографов, колядующим достаточно было иметь в своем репертуаре всего одну-две «кавалерских» коляды. Атмосфера их исполнения не отличалась такой торжественностью и значительностью, как «господарских» или «девичьих» (Kotula, s. 131). Среди песен этой группы тоже можно заметить много перекличек со свадебными, балладными и эпическими сюжетными ситуациями.

В украинском фольклоре насчитывается около 50-ти различных сюжетов в цикле коляд «парубкові» (Кол. та щедр., с. 141—307). Здесь, кроме уже известных тематических групп — «предпочтение милой», «загадывание загадок», — содержатся сюжеты и мотивы, связанные с традиционными величальными ситуациями («молодец нарядно одевается», «щедро одаривает колядников», «получает подарки от родных» и пр.) и с типично балладным сюжетным кругом («осада города», «служба у короля», «охота за ланью-девицей», «молодец хвалится конем перед королем», «звери (птицы) — пособники в женитьбе — просят не стрелять в них» и др.).

Западнославянский материал дает лишь несколько групп сюжетных схождений с обширным восточнославянским репертуаром.

» I «

В качестве первой группы рассмотрим коляды с сюжетом об «осаде города», который основан на ярко выраженной свадебной символике добывания невесты: «молодец осаждает город; жители выносят ему поочередно разные дары, но он не отступает, пока не получит в качестве выкупа красную девицу». Сюжет широко известен в славянском и румынском фольклоре (указатель южнославянских вариантов приводит Ю. И. Смирнов — с. 120, румынские — Ребошапка, с. 186). Он строится обычно на трехкратном повторении ситуации, когда молодцу выносят золото, выводят коня и, наконец, красную девицу. Его содержание в известном смысле примыкает к тематическому кругу «предпочтение милой» и в ряде случаев характеризуется структурой уже знакомого нам куплетного построения.

В сборнике украинских колядок указано около 50-ти вариантов коляд этой группы (с. 735—736). Наиболее традиционными дарами выступают здесь «золото — конь — девица»:

. . . Винесли йому полумисок злота.
Він на сей дар анi подивився,
Шапочки не зняв, низько не вклонився.

Вивели йому коня вороного.
Він на сей дар ані подивився,
Шапочки не зняв, низько не вклонився.
Вивели йому ще й царську дочку.
Він на сей дар мило подивився,
Шапочку ізняв, низько уклонився.

(Кол. та щедр., с. 208)

Подобным же образом оформляются белорусские колядки для парней и волочёбные песни с этим сюжетом, однако в виде зачина здесь часто выступает — вместо «осады города» — мотив «намерения жениться». Например:

Як задумаў Іван да жаніціся.
Да паехаў Іван к каралю ў сваты.
Кароль дочкі не дае, варанога каня выводзіць.
Ён коніка не ўзяў, шапачкі не зняў, не скланіўся. . .

(Зімовыя песні, с. 345)

Точно с такой же сюжетной ситуацией известны и белорусские свадебные песни (Шейн, 1890, с. 466—467, № 20; с. 449—450, № 32; Добровольский, II, с. 52—53, № 89 и др.).

В русском фольклоре такие песни бытуют в основном в свадебном цикле. Вступительная формула «осады города» здесь заменена другой: «жених приходит за невестой, ему выносят золото (или другие дары), затем выводят коня, от которых он отказывается и принимает в дар лишь девицу». Отчетливую брачную символику этого сюжета отметил А. А. Потебня (с. 647—659).

Польские варианты коляд этой группы преобразовались — под влиянием описанного нами куплетного типа «уберанок» — в длинные ряды повторяющихся строф с перечислением предметов одежды. Они утратили не только традиционную троичность, но и устойчивую последовательность в подношении даров: молодцу, кроме «миски червоных» и «вороного коня», выносят «сапожки», «пояс», «рубашку» и т. д. до 8—10 предметов и только после этого выводят девицу (Konopka, s. 90, № 4; Gloger, 1892, s. 54, № 100; Kolberg, t. 5, s. 232, № 35, 36; t. 24, s. 107, № 39; Kozłowski, s. 188, № 12; Świętek, s. 80—81, № 11—12; MAAE, t. 3, s. 194—195; ZWAK, t. 10, s. 118, № 9; t. 14, s. 44; Kotula, s. 83, № 7; s. 213, № 109).

Интересно, что польские свадебные песни с этим сюжетом — «молодец отказывается от всех даров и берет лишь свою невесту» — строятся на более традиционном перечислении даров: «Ясь едет к тестю на двор и просит его отдать ему его дар, тесть выводит ему волов, затем коней и, наконец, невесту» (Gloger, 1892, s. 81—82, № 124; Kolberg, t. 28, s. 152, № 80).

» II «

Брачной символикой отмечена и следующая группа колядок с сюжетом, широко распространенным в сказочной прозе и эпическом творчестве многих народов: «молодец целится в сокола (ворона, оленя, змею), но тот просит не стрелять и обещает помощь в предстоящей женитьбе».

В украинском колядном репертуаре известно более 30-ти вариантов этого сюжета (Кол. та щедр., с. 732). Здесь пособниками свадьбы обычно выступают птицы (сокол, орел, тетерка, лебедь) или змея; в виде традиционной формулы обещания услуги часто выступает эпизод переправы свадьбы через воду:

. . . Не стріляй мене, не рубай мене,
Стану я тобі а в вислуженьці:
Як ти поїдеш за тихий Дунай,
За тихий Дунай по гречну панну, —
Твоїм боярам броди покажу,
Броди покажу, мости поставлю.
Твою панночку сам перенесу,
Сам перенесу, вінка не зроню,
Тебе самого на золотий міст,
На золотий міст, на срібну лавку.

(Кол. та щедр., с. 168—169)

Мотив «переправы через воду» устойчиво связывается в славянском фольклоре с символом вступления в брак (Потебня, т. I, с. 145—150 и др.; т. II, с. 321, 358, 446 и др.; Потебня, 1866).

В русском фольклоре мотив о соколе-пособнике в женитьбе хорошо известен в цикле свадебных и хороводных песен и не типичен для коляд (русские и южнославянские варианты приводят Потебня, — т. I, с. 145—150; и Смирнов — с. 121).

Польские тексты этого типа фиксировались только на территории польско-белорусского пограничья и классифицировались как весенние песни, связанные с обрядом «ходить за волоцебным», описанным С. Двораковским: «В домах, где был кавалер или даже подросток, пели обычно песню «Буйный овес»:

Zieleń, zieleń, bujny owies — Hej, ło-łom! *
Czem bujniejszy, tem zieleńszy,
A w tym owsie siwy kamień,
Na kamieniu luta żmija. . .

(Dworakowski, s. 98)

Традиционно представлен в этих вариантах эпизод переправы через воду:

. . . Weźmiesz żonę za wodami,
Za bystrymi dunajami, —
A ja tobie ją przeniosę,
I trzewiczka nie umoczę,
I sukienki nie uroszę!

(Gloger, 1892, s. 16, № 26)

Как уже указывалось, весенний польский обряд обхода «за волоцебным» известен на узкой полосе Подлясских земель, близкой к Белоруссии, и несомненно, продолжает традицию волочебного белорусского обряда.

Именно среди белорусских волочебных песен сюжет анализируемой группы исключительно популярен (более 20-ти вариантов насчитывают классические сборники белорусских песен XIX в.). Во всех случаях предлагаются в этих текстах услуги в женитьбе (как и в украинских колядках):

. . . Не бій мяне, не стреляй мяне,
Буду я тобе у вялпкой отходя:
Будешь брати собе панну за морями,
А за морями, за водами, —
Я ж твое кони оўсом пяряманю,
Я твое соколы свистом пярясвищу,
Тябе молодого на правом крыльцу,
Твою панну на левом. . .

(Бессонов, с. 11, № 12)

Чешские и словацкие варианты рассматриваемой группы песен не связаны с колядным репертуаром, они отмечались в балладных и лирических песнях, да и то главный мотив «пособничество в женитьбе» здесь разрушен, — уцелели лишь следующие ситуации: «Сокол просит не убивать его, так как у него малые птенцы», или: «Голубь просит не стрелять в него, так как с него мало проку», «Серна просит не стрелять в нее, потому что она — панна, заклятая матерью» (указание источников см.: Максимова, с. 81; Смирнов, с. 121).

» III «

Близко смыкается рассмотренный сюжет с другой, очень широко распространенной у славян сюжетной ситуацией: «молодец охотится за ланью (серной, куницей, лисицей), которая оказывается девицей». Мы уже говорили о разновидности его бытования в «девичьем» колядном цикле, где изображалась погоня за чудесным туром. В данной же версии коляд для парней свадебная символика оказывается особенно прозрачной.

В сборнике «Колядки та щедрівки» этот сюжет уже в названии сопоставляется со сватаньем: «молодець будить братів на полювання-сватання» (с. 275). Изображение охоты как сватовства и есть центральный эпизод коляд анализируемой группы:

. . . Ой вставайте, братці, коней сідлайте,
Коней сідлайте, хортів скликайте!
Ми поїдем на лови в зелені діброви,
Ой там навідав я куну в дереві,
Куну в дереві, дівку в платі.
Хай же вам, братці, всім по куниці,
А мені, молодому, дівка в теремці.

(Кол. та щедр., с. 275)

Подобным образом оформлены и белорусские колядки этой группы. Устойчивая формула — «дележ добычи» — выступает традиционным их завершением:

. . . Няхай вам, братця, куня ў дзераве,
А мне, маладому, дзеўка ў цераме.

(Зімовыя песні, с. 330)

Среди русского колядного материала песни с этим сюжетом не типичны. Текст колядки «Раным-рано заря занялась — Святой вечер!», помещенный И. И. Земцовским в сборник «Поэзия крестьянских праздников» (с. 106, № 65), хотя и записан в Красноярском крае, однако отчетливо сохраняет черты белорусского колядования, на что указывает и специфически белорусский рефрен.

Напомним, что мотив охоты на куницу-лисицу очень широко известен в обрядовых приговорах сватовства во всех славянских традициях и, видимо, может считаться одним из древнейших среди других свадебных символов.

Западнославянский материал сохранил этот сюжет как в колядном, так и в балладном и свадебном циклах. Мы уже упоминали о моравской колядке, содержащей эпизод погони за ланью с золотыми рожками:

. . . V čirem poli chytat' laňky — koleda! *
Chytl un tam pěknu laňku,
Laňku, laňku — jmenem Anku.
Měla ona zláte rožky,
Zláte rožky, střibrne nožky. . .

(Sušil, s. 681, № 2256)

Кроме того, известны балладные тексты с сюжетом подобного типа: «Охота на голубку — милую», «Охота на косулю и горлицу — милую», «Охота с товарищем на зайца, косулю, лису — и панну; дележ добычи» (указание чешских источников — Максимова, с. 81; словацких — Смирнов, с. 121).

Традиционная формула «дележа добычи», которой обычно завершаются колядки этого типа, почти дословно совпадают и польских и моравских вариантах:
Ср., отрывок польской песни:

. . . A teraz się dzielmy, dzielmy,
towarzyszu mój!
Tobie zając i sarna,
A mnie soból i panna,
towarzyszu mój! . .

(Gloger, 1892, s. 156, № 20)

— и эпизод моравской баллады:

. . . Vcil se budem dzelić, dzelić,
tovaryšku můj!
Tobě zajic a sarna,
A mi liška a panna,
tovaryšku můj, můj, můj, tovaryšku můj! . .

(Sušil, s. 556, № 1791)

» IV «

Осталось отметить еще одну группу сюжетных схождений в цикле коляд для парней с загадочным эпизодом о «переводе стада коней через мост, во время которого мост подламывается и стадо (иногда и сам молодец) оказывается в воде».

Польские колядки этой группы строятся по хорошо известной схеме — повторение однотипных куплетов с длинным рядом перечислений предметов одежды героя, которые постепенно намокают в воде:

Nadobny Jaś na wojnę pojechał,
Już ci z wojny jedzie — osiem koni wiedzie,
Jeden sie mu zbujał, skocuł ci mu w Dunaj,
W Dunaicek skocuł, k o s u l k ę mu zmocuł.

Далее все сначала с заменой в каждой строфе слов:

«siedem koni wiedzie — portecki mu zmocuł»,
«sześcich koni wiedzie — kaftanik mu zmocuł»,
«i pieć. . . — sukmane. . .»

В последней строфе: «jednego se wiedzie — całego umocuł» (Świętek, s. 80—81, № 12; кроме того — MAAE, t. 3, s. 194; Lud, t. 11, s. 163; Chodakowski, s. 216, № 137).

Такого же типа песня была записана Кольбергом в Келецком воеводстве в качестве свадебной, но с типичным колядным рефреном — «Hej nam, hej!» (Kolberg, t. 18, s. 112—113, № 162).

Некоторые исследователи предполагали, что первоначальный смысл этого неясного мотива заключался в описании богатырских подвигов молодца с его чудесным конем, в результате которых он добывает себе невесту. Это утверждение на материале польского колядного цикла трудно проверить: ни один из вариантов как будто не сохранил намеков на добывание невесты. Особенно загадочным здесь представляется мотив намокания одежды. П. Караман видел в нем проявление нового для коляд комического момента, который появляется как результат упадка колядного репертуара (Caraman, s. 224).

Однако тот факт, что мотив переправы через воду и стремления не замочить одежду встречается в славянских песнях разных жанровых групп и чаще всего разрабатывается в сюжетных ситуациях, связанных с брачной символикой, свидетельствует о том, что некогда он имел самостоятельное и конкретное значение.

В украинском колядном репертуаре сюжетная ситуация этого типа строится следующим образом: «молодец гонит стадо коней по мосту, мост проламывается, стадо тонет; молодец жалеет не все стадо, а лишь одного коня с чудесными достоинствами». В сборнике «Колядки та щедрівки» указывается более 20 вариантов

песен с этим сюжетом. Наиболее интересна в них устойчивая формула — описание чудесного коня:

. . . Ой не так ми жаль ворон стадейка,
Ох но мені жаль того едного,
Того едного коня вороного,
Що храпойками звірейка страшив,
Що очейками звіздойки читав,
Що ушейками гірлойки слухав,
Що копитцями біл камінь лупав,
Що огоняйком слідки замітав,
Що гривойкою все поле вкривав.

(Кол. та щедр., с. 235)

Такого же типа тексты известны среди колядных и волочебных белорусских песен (Зімовыя песні, с. 177, № 220; Federowski, t. 5, s. 666, № 1561; s. 682, № 1592). Кроме того, приведенная формула — описание чудесного коня — в белорусском материале часто сочетается с мотивом «молодец хвалится конем перед королем»:

. . . У цябе, караля,
А няма такога каня;
Залатая грыва,
Срэбраны капытца,
Шаўковы хвосцік.
Шаўковы хвосцік
Свет замятае,
Срэбраны капытца
Камень сякуць. . .

(Зімовыя песні, с. 305)

Текст польской колядки для молодца с такой же формулой-описанием приводит Я. Щвентек в своем собрании. Сама колядка производит впечатление значительно разрушенного текста, составленного из ряда случайных частей, но последний ее эпизод смыкается с анализируемым мотивом: «. . . молодец выезжает с конем на мост, под мостом плеснула рыбка и испугала коня; конь начал на мосту скакать, подковами звенеть. . .» Вслед за этим сразу следует сожаление молодца об утонувшем коне и традиционное его описание:

. . . Na tym koniu, na siwoniu wojsko objeżdżać,
A nożkami, a nożkami — wojsko obiegać,
A bockami, a bockami — wojsko podpierać,
A uskami, a uskami — wojsko przesłyseć,
A oczkami, a oczkami — wojsko przewidzieć,
A grzywisią, a grzywisią — wojsko nadkrywać,
A ogonkiem, a ogonkiem — wojsko obtocyć. . .

(Świętek, s. 82, № 14)

Подобную формулу в контаминации с сюжетом «девушка садит сад и раздает яблоки всем родным» записал в качестве колядной песни в Жешовском воеводстве Ф. Котуля (s. 519—520, № 462).

В целом о «кавалерском» цикле коляд западнославянского фольклора можно сказать, что он не отличается многообразием сюжетных ситуаций и количеством песенных вариантов. Его характеризует слияние в одной песне разнохарактерных эпизодов, часто случайных для обрядового фольклора, отсутствие мотивированности в развитии сюжета, множество пропусков и неожиданных вставок. Тем не менее при ближайшем рассмотрении уцелевших текстов довольно легко восстанавливаются черты традиционного колядного репертуара, общего с восточнославянским материалом.

Как можно было заметить, по характеру сюжетного состава, в основе которого лежат почти исключительно брачные символы, цикл коляд для парней естественно смыкается с «девичьим» репертуаром и так же активно перекликается со свадебной и балладной песенностью.

Мы проанализировали сюжетный состав «молодежного» цикла колядных песен в сфере западно-восточнославянских схождений, но и тематика прочих коляд, оставшаяся за пределами сюжетной общности, в «молодежном» цикле остается преимущественно брачной. Причем «девичий» репертуар, кроме свадебной символики, включает величание красоты и наряда девушки, а «кавалерский» — в дополнение к брачной теме разрабатывает элементы, условно говоря, героико-эпические или балладные («сборы на войну», «столкновение с противником», «описание чудесного коня» и пр.). Отсюда такая последовательная перекличка фактически каждого из рассмотренных сюжетов в разных песенных циклах: колядном, свадебном, балладном.

В западнославянском колядном репертуаре за пределами сюжетной общности остаются буквально единичные тексты (если не считать поздних перенесений типичных лирических и танцевальных припевок), характеристика которых раскрывает эти же тенденции сближения коляд со свадебными и балладными песнями. Своеобразно классифицировал моравский колядный репертуар Ф. Сушил, называя песни, посвященные молодежи, — «любовными колядками». Одной из таких «любовных коляд» выступает, например, песня о хмеле:

Stojí tyčička prostřed dvorečka —
Chvála buď', mocny Bože, chvála buď' v nebesích! *
Na tej tyčijce chmeliček obrůsta,
Natrháme my toho chmelíčku,
Dobrého piva z něho navaříme.
A koho my s ním, koho opojíme?
Kohož jiného, Janička mjilého.
A kterou mjilou, kterou mu dáme?
A kterou jinou? — Marjanku mjilou. . .

(Sušil, s. 677, № 2246)

Или другая колядка о девушке, которая вила три венка: первый из золота, второй из серебра, третий из зелья; золотой венок она дала милому, серебряный — брату, зеленый — швагру; со швагром она была всего минутку, с братом была с рождения, с милым ей быть до самой смерти (Sušil, s. 680, № 2252).

Оба текста отчетливо сохранили образную и стилистическую особенность свадебной песенности.

Кроме того, довольно часто в качестве колядной выступает в словацком и моравском материале песня с популярным игровым сюжетом, основанным на диалогической перекличке девушки, спасающейся от молодца, и ее преследователя: «а я обернусь малой рыбкой и уплыву в быструю реку» — «а у нас найдется такой рыбак, который эту рыбку поймает и принесет домой»; «а я обернусь малой белочкой и ускачу на высокую ель» — «а у нас есть такой стрелок, который попадет белке прямо в сердце»; «а я обернусь малым зайчиком и убегу в лес» — «а у нас есть такой охотник, который зайчика поймает и принесет домой». . . и т. д. В заключение — «а я обернусь золотым колечком» — «а у нас есть Янек, который этим колечком завладеет» (Satke, s. 110, № 5; s. 113, № 12). Идентичные польские варианты фиксировались на территории Силезии в качестве колядок (AFISz, TK-14, Śląsk — 1951) и в качестве свадебных песен (Wisła, t. 8, s. 702).

В ряде случаев в колядном тексте легко выделяются типично балладные или «збуйницкие» вставки, например, следующего типа:

Het, het! — Jak vyjechal menzi ploty — het, het, kolenda!
» Vystřelil se z pistolety. »
» Jak vyjechal za vrch hory, »
» Tře zbujnicy veskočili, »
» Koňa pod nim zastřelili, »
» Porubali, posekali. »
» Jak se mila dovedźala, »
» Na vrch gory vyběžala »
» Te kostečky posbirala, »
» Do šatečky pochovala, »
» Pod lilije zakopala. . . »
(Satke, s. 111, № 6)

Колядные и свадебные величания

Таким образом, основной круг сюжетных схождений «молодежного» колядного цикла западных и восточных славян никаких прямых связей с обрядом колядования не обнаруживает и смыкается с традициями лирического, балладного и свадебного репертуаров.

И хотя известно мнение о том, что переплетение земледельческих и брачных мотивов в колядовании не случайно, так как возвеличение брака совершалось не только в целях пожелания

семейного благополучия, но «считалось нужным в целях воздействовать на плодородие земли» (Пропп, с. 54), — все же важно отметить, что в святочном обходном репертуаре это возвеличение брака совершалось в формах типичных свадебных величаний.

Вопрос о сходстве колядного и свадебного циклов (в основном в сфере величальной поэтики) многократно затрагивался в научной литературе. Обычно это объяснялось фактом активного взаимодействия обрядовых песенных жанров внутри единой по стилистике обрядовой фольклорной системы (Чичеров, с. 133). Между тем, речь, видимо, идет не о подобии величальной группы текстов в колядовании и свадьбе, а о перенесении репертуара из одного цикла в другой. О возможности такого перенесения говорили уже А. А. Потебня, Е. Ф. Карский, Н. М. Никольский и другие исследователи. А. Н. Веселовский, например, считал, что лежащий в основе колядования элемент пожелания мог конкретизироваться в заимствованиях уже выработанных поэтических формул из других жанров (по его мнению, преимущественно из баллад), которые адаптировались в новой функции (Веселовский, с. 4). Вообще говоря, процесс «втягивания» в круг обрядового фольклора песен из других жанров характерен фактически для всех календарных циклов: весеннего, купальского, жнивного и др. Но в них этот процесс был связан с упадком и разрушением обрядовой песенной системы, в колядовании же потребность в расширении репертуара за счет других жанров определялась тенденцией к расширению границ группы святочных величаний в силу их особой популярности.

Особенности становления и развития колядного цикла связаны, по-видимому, с формированием двух разных репертуаров: «господарского» и «молодежного». Если принять тезис В. И. Чичерова о том, что наиболее древним типом коляд была заклинательная песня обобщенного вида для всей семьи, направленная на обеспечение хозяйственного благополучия, — то индивидуализацию и прославление по отдельным лицам нельзя признать исконной чертой колядования. Потребность выйти за пределы единой «господарской» благопожелательной песни, адресованной старшему в доме или всей семье в целом, могла возникнуть в процессе развития и расширения обряда, когда начала складываться традиция исполнять, кроме общей, «подоконной» песни, еще и персональные благопожелания отдельным членам семьи и, прежде всего, взрослым детям хозяина. Формирование этого нового в составе колядования репертуара для молодежи происходило за счет готовых величальных формул, содержащих преимущественно брачные мотивы и символы. И дифференциация песенных посвящений по отдельным лицам, и величальная стилистика характерны в большей степени для свадьбы, чем для календарной песенности. Вполне справедливо мнение В. И. Чичерова, что в свадьбе дифференциация величаний для всех членов семьи естественна и необходима, так как сам обряд, устанавливая отношения между родственниками жениха и невесты, выделял то или другое лицо для

особой характеристики или прославления. Целевая же установка колядного обряда была хозяйственно-производственной, а не семейно-бытовой (Чичеров, с. 154).

Особое положение русского колядного материала, который — как это было показано В. И. Чичеровым — характеризуется в основном обобщенным типом песенных посвящений и соответственной неразработанностью «молодежного» репертуара, поставило его в особые условия при сопоставлении с колядками других славян: фактически все сюжетные ситуации, образующие фонд схождений «молодежного» колядного цикла украинцев, белорусов и западных славян, известны в русском фольклоре в рамках свадебной и хороводной песенности.

Важно отметить, что разнохарактерность стилистики «молодежного» цикла коляд и элементов его прежней связи со свадебной обрядностью дает возможность предположить, что процесс «втягивания» из одного жанра в другой не был одномоментным, но многократно повторялся на разных исторических этапах. Так, сюжетные величания о «павьем венке», «золотой ряске», об «охоте на тура» и др., перейдя некогда в колядование, почти полностью оторвались от свадьбы в традиции дальнейшего песенного бытования. Что же касается большой группы песен типа «предпочтения милого» (с перечислением родственников девушки), то здесь связь со свадьбой еще вполне ощутима, а традиция бытования в равной степени закрепляет эти песни как за колядованием, так и за свадьбой.

Особенно наглядно процесс позднейшего заимствования из свадьбы происходил в группе севернорусских «виноградий», в которых все исследователи отмечали решительное преобладание величальных свадебных мотивов. Причем, если — по наблюдениям В. И Чичерова — в русских овсеневых песнях они тоже имеются, но подчиняются теме пожелания дому-семье благополучия и обилия, то в «виноградиях» свадебные мотивы выглядят как простое перенесение из одного обрядового цикла в другой, не переосмысленное применительно к новогодней обрядности (Чичеров, с. 150). Существенно и то, что термин «виноградье» употребляется на Севере и по отношению к свадебным величаниям, которые в ряде случаев исполняются с тем же рефреном — «Виноградье, красно-зеленое мое», — т. е. не осталось ни одного признака, кроме приуроченности исполнения песни к определенному моменту, различающего текст свадебного и колядного величания.

Подробно рассмотрел сюжетный состав русских коляд и «виноградий», посвященных молодежи, А. Н. Розов, постоянно отмечая схожие песенные варианты (часто дословные) в свадебном цикле. Бо́льшая часть сюжетных ситуаций и мотивов этих величаний характеризуется местной спецификой, дающей незначительное число общеславянских схождений, и производит впечатление позднейшего проникновения из свадьбы в святочный цикл. Наиболее устойчивыми мотивами «молодежного» репертуара святочных

«виноградий» являются, например, следующие: «восхваление красивых кудрей молодца», «молодец на коне», «вылавливание трех рыб», «восхваление девичьей косы», «девица сравнивается с ягодкой», «девица вышивает на полотне красивый узор» и пр. (Розов, с. 120—150).

Интересные комментарии по поводу традиции исполнения «виноградий» на Мезени приведены в статье С. И. Дмитриевой «Фольклорные исследования на Мезени»: «Молодежь собиралась у кого-нибудь в доме; хор девушек исполнял «виноградья», припевая каждому парню невесту. . . Эти же «виноградья» исполняли не только на святки, но и на свадьбах и вообще на вечеринках. Почти все исследователи, писавшие о северных «виноградьях», отмечали их малую связанность со святочной обрядностью. По своей тематике и образам они близки к свадебной поэзии и не имеют ничего общего с новогодними песнями-заклятьями урожая и семейного благополучия, известными в центральной России под названием колядок и овсеней. Отсутствие колядок на Севере, особенно на Мезени, сохранившей до наших дней немало архаических черт в духовной и материальной культуре, заставляет предположить, что эти новогодние песни, возможно, вообще не были известны русскому (или, по крайней мере, новгородскому) Северу» (Дмитриева, 1972, с. 261).

Относительно последнего замечания надо сказать, что мы имеем дело скорее с процессом вытеснения «господарской» общей колядки «молодежным» святочным репертуаром типа «виноградий». Подобного же рода явление наблюдалось, как мы говорили, и у западных славян, где основу колядования составляет именно цикл песен для девушек и парней, значительно отличающийся от коляд «господарского» типа.

Наряду с величаниями в колядных песнях (особенно это касается украинской и белорусской традиций) часто появляются — как можно было увидеть из анализа сюжетного состава — мотивы и образы, сходные с балладным и вообще эпическим творчеством. В значительно большей степени героико-эпический элемент, проникший в коляды, заметен у южных славян и у румын.

Несомненно, разработанные эпические формулы могли втягиваться для обслуживания все расширяющейся сферы колядования наравне со свадебными. Но когда мы говорим о свадьбе как об одном из начальных источников для «молодежного» цикла коляд, то имеем в виду не только брачную символику, оставившую заметный след в святочной песенности — как известно, любовной и брачной тематикой пронизаны почти все группы народных песен, — но прежде всего ряд формальных признаков, проникших в колядование, как нам кажется, извне. К таким формальным заимствованиям из свадьбы мы относим, во-первых, два взаимосвязанных элемента: дифференциацию песен по конкретным лицам и величальную стилистику. А во-вторых, таким элементом, очевидно, можно признать некоторые типы рефренов, традиционно связанные со свадьбой.

В частности, перенесенным из свадьбы нам представляется рефрен «Рано-рано!» и его многочисленные варианты. Р. Зенкевич, записывая свадебные песни Пинского Полесья, сделал пометку, что «выкрики» (имелись в виду рефрены) «раном-раном!» сопровождают многие песни в той части свадьбы, когда молодые возвращаются после церковного брака и играют свадьбу дома. По его словам, исполнители не могут объяснить значение и смысл этого припева, который обычно никак не связан с текстом песни (Zienkiewicz, s. 108).

Действительно, рефрен «рано-рано» можно признать одним из наиболее устойчивых в группе белорусских свадебных песен, исполняемых, например, при «опевании каравая». Хорошо сохранившийся текст такой песни нам удалось записать в Гомельской области в 1974 г.:

Ой рано, рано! — Да за гарою новый двур — Рано, рано!
Да за гарою новый двур.
Ой рано, рано! — Да што в гэтом у дваре — Рано, рано!
Да што в гэтом у дваре?
Ой рано, рано! — Да у том дваре весілля — Рано, рано!
Да у том дваре весілля.
Ой рано, рано! — Да што у том веселлю — Рано, рано!
Да што у том веселлю?
Ой рано, рано! — Да стаіць столік цісавóй — Рано, рано!
Да стаіць столік цісавóй.
Ой рано, рано! — Да што на том століку — Рано, рано!
Да што на том століку?
Ой рано, рано! — Да ляжиць скацерць — руб частóй — Рано, рано!
Да ляжиць скацерць — руб частóї.
Ой рано, рано! — Да што на той скацерці — Рано, рано!
Да што на той скацерці?
Ой рано, рано! — Да ляжиць каравай — круп частóй — Рано, рано!
Да ляжиць каравай — круп частóй. . .

И далее еще длинный ряд перечислений «да што ю тому каравaі?» (ПА-74, с. Кочищи, Ельского р-на. Зап. авт.)

Довольно большая группа украинских свадебных песен начинается с формулы «рано-рано» или с сочетания «в неділоньку пораненьку», и тогда рефрен, как бы повторяя зачин, может оказаться связанным с ним по смыслу. Например:

Та рано-раненько, та рано-раненько!
Выряжай мене, ненько, хорошенько,
Та рано-раненько, та рано-раненько!
До тієї тещі гордої.
Та рано-раненько, та рано-раненько! . .
(Українка, с. 241)

В русской свадебной песенности рефрен «рано-рано» встречается в форме: «Ой рано-рано!» (Лирика русск. свадьбы, с. 90, 91, 97), «Ой, да ой, да ой рано моё!» (там же, с. 24, 131) или — «Ой, деволи-лилю, рано моё!» (там же, с. 117, 120).

Зачины типа «в неділоньку пораненьку», «в понеділок рано» и подобные характерны и для польских свадебных песен (Жешовского и соседних воеводств) и отражают время их исполнения по дням недели, в которые играется свадьба:

W niedzielę raniusieńko
Kąpało się słoneńko. . .
(Kotula, 1969, s. 66)

We środe raniusieńko
Kompaŭo sie sŭoneńko. . .
(Wisła, t. 12, s. 511)

Нередко зачин со словом «рано» строится по принципу параллелизма: рано — еще раньше. Например, в польской свадебной песне, записанной в Люблинском воев.:

Rano nie rano kurowie pieją —
O łado, łado, łado, łado! *
A jeszcze raniej swaszeńka wstaje. . .
(Kolberg, t. 16, s. 155, № 88)

Такой параллелизм очень характерен в зачинах украинских и белорусских «молодежных» коляд: в сборнике белорусских колядных песен приведено более 20 вариантов зачина «Ой рана, рана куры папелі, а раней таго Ганначка ўстала» (Зімовыя песні, с. 232—242, №№ 313—316, №№ 318—321; с. 314, 326, 327, с. 327—331, №№ 452—459), а в сборнике «Колядки та щедрівки» — 12 зачинов такого же типа (с. 123, 131, 180, 221, 232, 275, 291, 314, 319, 351, 439).

Характерно, что и рефрены, и зачины со словами «рано-рано» встречаются в основном в колядном репертуаре «молодежного» цикла.

Белорусские варианты колядных рефренов рассматриваемого типа фиксировались обычно в следующих формах: «Ой рана-рана!», «Ой рана, ой рана!», «А ў нядзелю рана, рана-пораненька!» и др.

Очень популярны такие же рефренные формулы в украинских колядках: «Ой рано!», «Ой раненько!», «В неділю раненько!». Кроме того, известны варианты типа: «Ой рано, рано, барзо ранейко на зорях!», «Рано, раненько світи, зоренько!», «Рано, рано, дуже раненько!» и др. (Кол. та щедр., с. 276, 160, 125, 121, 104, 264, 356, 386, 446).

В русской фольклорной традиции подобные рефренные формулы не известны в колядовании и встречаются лишь в свадебном цикле песен.

Вторым типом рефрена, тоже, вероятно, перенесенным из свадьбы, следует считать многочисленные модификации формул,

содержащих упоминание о зелени, венке, вообще какой-то растительности (часто — это рута, барвинок, калина, сад, виноград, явор, ель и пр.). Например, для белорусского материала наиболее типичны следующие колядные рефрены этого вида: «А зялёны сад вішнёвы», «Чырвона ружа, сад зялёны, вішнёвы», «Шумелі сады сей зялёныя», «Каліна мая, рожа, чырвона ягада», «Рожа, рожа, чырвоная», «Ель мая зялёная», «Шумела ёлка, ёлка зялёна!», «Явор-дубор зялёны!» и под. (Зімовыя песні, с. 179, 180, 243, 272, 276, 292, 293, 294, 295, 311). Ряд идентичных рефренных формул находим и в волочёбных песнях, хотя в них преобладает основной тип припева — «Христос воскрес, сын божий!». Так, А. Е. Богданович, описывая обряд и песни волочёбников, назвал традиционными формулами, кроме вышеназванной, следующие: «Зелёный сад вишнёвый» и «Зелёна ёлка, зелёна» (Богданович, с. 106). Такие же припевы в волочёбных песнях фигурируют в сборнике «Песні народных свят і абрадаў», содержащем современные полевые записи: «Зялёны сад вішнёвы», «Зялён явар, зялёны», «Віном, віном зялёным», «Да віно ж наше зеляноё» (с. 83, 85, 88, 99).

Большое разнообразие вариантов припевов этой группы находим в украинской колядной традиции:

«Калино! Калино, вино, винная моя ягода!» (Кол. та щедр., с. 115),
«Калина! Ей, калинонько, розвивай же ся раненько!» (там же, с. 451, 453),
«Зелена, зелена мурава» (с. 167),
«Трава-мурава зеленейкая» (с. 290),
«Діброва, дуб зеленейкий, йа зеленейкий, діброва» (с. 294),
«Зілле ж мое зеленое» (с. 355, 453),
«Розмарин, розмариночки, розмарин зілле, віночки! (с. 396, 401),
«Процвітай, процвітай червона ружа рано в неділю» (с. 401),
«Ягодо ж моя червоная» (с. 403),
«Зацвіла рожа в широкім Дунаю» (с. 408),
«Проквітай, рожо, в неділю рано саджена!» (с. 421),
«Винная, винная ти ягодочко» (с. 422),
«В ялині, зелененькій, дубині» (с. 415, 416),
«Білая калинонько» (с. 397),
«Ой калино, калино!» (с. 326, 331, 349, 418, 436, 442).

Составители сборника «Пісні з Волині» отметили в качестве наиболее типичных для Житомирской и Ровенской областей колядные припевы: «Щедрий вечір» и «Гей, калино» (Пісні з Волині, с. 21). Именно рефрены этого типа — с упоминанием зелени — натолкнули А. А. Потебню и П. Карамана на мысль о том, что поскольку в них такое видное место занимает растительность, то время колядования должно было происходить прежде не зимой, а весной и не ночью, а утром (исходя из употребления в рефренах слова «рано») (Потебня, т. II, с. 42—47; Caraman, s. 502).

Между тем этот вывод делался без учета того факта, что вся

основная часть этих рефренных формул встречается в «молодежном» колядном репертуаре величального типа, который нельзя признать исконно связанным с колядованием. Более вероятна их связь со свадьбой, где существенную роль играла растительность (особенно вечнозеленая) и травы, предназначенные для венка невесты (барвинок, рута, калина, хмель и др.).

Наглядно проявляется эта связь, например, в некоторых польских колядках для девушек, рефрены которых содержат упоминание о венке:

Wianek mój, wianek,
Wianek z barwinecku,
W zimie zielony!
(Świętek, s. 84)

Równy wianek, równy,
W zimie zielony!
(Świętek, s. 85)

Hej nam hej — mój wianecku,
Hej nam hej — kwiecie zielony!
(Kolberg, t. 44, s. 74)

Z leliji wianek w zimie zielony!
(Chodakowski, s. 212)

Ziel, ziel, zieloneczku,
Ruciany wianeczku, z tej rutki zielonej!
(AFISz, TK 1446—1452, protokoły)

Такие же рефрены в польских «девичьих» колядках записывал на территории Жешовского воеводства в недавнее время Ф. Котуля:

Hej, rum-rum, rumianeczko,
Zielone zieloneczko — samo zielone!
(s. 197, 198, 212)

Hej, rum-rum, mój wianeczku
Z zielonego barwineczku — samo zielone!
(s. 189)

Zielone, zielone ziele,
Sadzone rano w niedziele.
(s. 225)

Hej pod winem, pod tym zielonym wineńkiem!
(s. 252, 280, 296)

Hej, pod jedlą, pod rokociną, pod jedną!
(s. 260)

Hej, hej, pod borem,
Pod zielonym jaworem!
(s. 494)

Ej, wino, wino! Zielone było,
Zielone było, aż się jej rozgaiło.
(s. 405)

Pod winem, hej pod winem!
Pod tym czerwonym winеńkiem.
(s. 96, 139)

По свидетельству польского собирателя, в некоторых районах Жешовского воеводства, колядные песни, посвященные девушкам, называются «z winem» или «pod winem» (Kotula, s. 308). Подобным образом на территории польско-литовско-белорусского пограничья «великодные» песни, которые исполнялись с двумя рефренами: «Łałym, daj ła-łym» и «Witam, winam zielonom!» — называли «łałymki» и «wino» (Gawrońska, s. 20—21).

Интересно, что в начале XIX в. З. Доленга-Ходаковский записал в Люблинском воеводстве польскую свадебную песню с подобным рефреном:

Piekła Marysia kołacz, piekła nadobna —
Pod winem, pod winem,
Pod rucianym wianeczkiem.
Kiedym pszeniczkę płukała, wszystkie rzeki zbiegała.
Pod winem, pod winem,
Pod rucianym wianeczkiem. . .
(Chodakowski, s. 98)

По поводу этой песни составитель сборника Ходаковского «Śpiewy sławiańskie» Ю. Мащланка заметил следующее: «она должна была бы быть помещена скорее в разделе колядных песен, но мы учли пометку самого Ходаковского, который отчетливо классифицировал ее как свадебную» (там же, s. 40).

Такого же типа рефрены к свадебным песням фиксировались на землях Люблинского и Сандомирского воеводств и позже:

Ej wino, wino cerwoniusiejkie
do góry sie burzyło
(Wisła, t. 9, s. 233)

Oj wino, wino tak dobre było
do góry się burzyło.
(Kolberg, t. 2, s. 57)

Ej wino, wino cerwone było
do góry sie burzyło.
(AFISz, Lubelskie — 1953, protokoły)

Довольно часто такие припевы появляются в песнях с зачином, содержащим мотив «девушка садит сад-виноград», который является общим как в свадебном, так и в колядном цикле славян (см. анализ этой группы песен — Потебня, т. II, с. 472—495).

Надо сказать, что в восточнославянском свадебном фольклоре «виноград» выступает часто символом новобрачных:

Виноград в саду цветет (2 р.)
А ягода, а ягода созревает (2 р.)
Виноград-то — Иван-сударь (2 р.)
А ягода, а ягода — свет Прасковья его (2 р.)
(Лирика русск. свадьбы, с. 157—158)

Популярным является традиция упоминания «вина» и «винограда» в украинских свадебных песнях:

В полі городжено, вином засаджено,
Винограде, винградоньку,
Іду до тебе на порадоньку. . .
(Ходаковский, с. 325)

Чого садоньку-виноградоньку
Не рано проквітаєш?
(Там же, с. 204)

Особый интерес вызывает мотив «вина-винограда» в рефренных колядных формулах, часто — в сочетании с выражением «В неділю рано. . .», причем многие варианты таких формул сохраняют указания на отдельные действия, связанные с посадкой и выращиванием винограда вплоть до его сбора:

— В неділю рано зелене вино (Кол. та щедр., с. 121).
— В неділю, в неділю рано зелене вино саджено (там же, с. 176, 223, 338, 378, 430, 470; Головацкий, т. II, с. 50, 90; т. III, с. 49, 64, 66, 77, 79, 84).
— Зелене вино рано в недільку саджено (Кол. та щедр., с. 343).
— То ми вино! Ой то ми вино, що в три рядочки саджено (там же, с. 454).
— В неділю, в неділю рано зелене вино зацвіло (там же, с. 329, 343).
— Зелене вино барзо рясненько зацвіло (там же, с. 347).
— В неділю рано зелено вино зібрано (там же, с. 433).

В ряде случаев перечисление этапов роста связано с другими растениями: «развивай же ся раненько (калинонька)», «процвітай, процвітай, червона ружо рано в неділю», «проквітай, рожо, в неділю рано саджена», «зацвіла рожа в широкім Дунаю» и др.

Сопоставление разрозненных рефренов этого типа с песенными структурами, содержащими описание этапов посадки — роста — сбора урожая, наводит на мысль о возможности их толкования как следов разрушенного текста об «истории» выращивания винограда (или другого из культурных растений). Варианты такой песенной структуры известны в некоторых обрядовых и игровых циклах славян (скажем, по поводу «истории» хлеба, мака, конопли, гороха).

Два украинских варианта таких песен приводит В. Гнатюк в разделе «Колядки умерлим дітям», причем один из текстов сохранил традиционный рефрен о «вине»:

Йа ў місті, ў місті, ў Йирусалимі
    Ў неділю, ў неділю рано зелене ж вино, ў неділю! *
Йа ў понеділок тай бо орали,
Ай у вівторок винце садили,
Ай у середу тай поливали,
Бай и у четвер винце сапали,
Ай бо ў пийтницу винце тічіли,
Ай бо ў суботу винце збирали,
Ў неділю рано винце душили,
Ай на полудне несли до церкви,
Несли до церкви, несли на престіў,
Сьйнті духоўні винце сьйитили,
Ай бо то винце благословили. . .

(Гнатюк, т. II, с. 278—279)

В некоторых украинских колядках с мотивом «девушка садит сад-виноград» сохранились лишь отдельные части-вставки, напоминающие текст об «истории» винограда:

. . . Пишна дівочка, файна Анночка
В неділю рано вино садила,
А в понеділок ба й поливала,
А у вівторок винце полола,
А у середу вистерігала,
А у четверочок кошульку шила.
— Кому вна шила? — Свому милому. . .

(Кол. та щедр., с. 433)

Подобного типа колядная песня (из разряда «колядных хороводных») о выращивании груши известна в белорусском святочном репертуаре:

Дзеўкі ігрушу садзілі,
    А я, малада, скачу, пляшу,
    А я, маладзенька, гуляю! *
Дзеўкі ігрушу палівалі,
А ўжо ігруша прынялася,
А ўжо ігруша зацвіла,
А ўжо ігруша даспела,
А ўжо ігрушу пара трэсці,
А ўжо ігрушу пара есці.

(Зімовыя песні, с. 456)

В польском фольклоре очень популярна песня о выращивании яблони, обычно называемая «яблонечка», которая исполняется в колядном и в свадебном циклах:

A wiernie ja Panu Bogu służyła,
A kiedy ja jabłoneczkę sadziła.
Już mojej jabłoneczce rok mija,

Już się moja jabłoneczka rozwija.
Już ci moja jabłoneczka dwie lecie,
Już na mojej jabłoneczce są kwiecie.
Już ci moja jabłoneczka trzy lata,
Już na mojej jabłoneczce są jabłka...

(Bystroń, s. 17)

Можно предположить, что рефрен севернорусских святочных величаний «Виноградье красное-зелёное моё» был занесен с украинской или белорусской территории, где мотив «вина» и «сада-винограда» широко распространен как в свадебной, так и в колядной песенности. Кроме того, фиксировались почти дословные совпадения с этой рефренной формулой на территории Харьковской и Сумской областей, а также в Белоруссии:

Ой ходили та блукали та колядничкп —
Виноградь красно-зелёная!
Та шукали та питали у пана двора —
Виноградь красно-зеленая! ..

(Гнатюк, т. I, с. 164, № 98-Д; Кол. та щедр., с. 86, с. 273; Шейн, 1874, с. 55)

В чешском и словацком колядном материале рефрены с упоминанием зелени и растений встречаются редко («Leluja, zemo zelena!» — Plicka, s. 57; «Růže červená, růžičko červená, lilium fiala» — Sušil, s. 677).

Здесь сохраняется в основном традиционный тип припевных формул (там, где они вообще сохранились): «Koleda», «Hej num, hej num!», «To Bug dej!», «Hej nam, hej, spomeń na nas s koledu!», «Hej dum, hej!» и т. д.

По вопросу о сходстве колядных и свадебных величаний привлекает внимание свидетельство З. Горалковой, которая обнаружила в латинско-чешском библейском словаре первой половины XV в. название свадебной песни как «коляды»: «Epitalamium dicitur canticum quod cantatur super cubiculum sponsi et sponse, — koleda» — т. е. «Песня, прославляющая новобрачных в момент укладывания их на ложе, — коляда» (Horálková, s. 75). Комментируя этот факт, Горалкова отмечает, что поскольку литературные памятники гуситского периода отражали стремление к сближению письменного и разговорного языка, — чтобы сделать письменный текст понятным широким слоям народа, — то в данном случае не исключена возможность использования понятной народной терминологии для объяснения латинского слова «epitalamium». Однако сам факт сближения свадебного величания с жанром колядной песни весьма показателен: он свидетельствует о том, что в начале XV в. чешская народная коляда характеризовалась величальной стилистикой, близкой к свадебной, и не была еще

полностью заменена церковными песнопениями, как это наблюдалось затем в XVIII—XIX вв.

Черты свадебной песенности прослеживаются не только в славянском «молодежном» цикле коляд, — такое же сходство неоднократно отмечалось и в румынском фольклоре. Интересный анализ румынских и украинских колядных песен с точки зрения их связи с элементами свадебной обрядности был проведен в работе румынского фольклориста И. Ребошапки «Народження символу. Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії» (1975 г.). Автор высказывает предположение, что большая часть «девичьих» колядок вобрала мотивы и символы конкретных обрядовых моментов свадьбы. Он рассматривает сюжетный состав румынских и сходных украинских колядных песен для молодежи, пытаясь обнаружить в каждой сюжетной ситуации реальную основу, почерпнутую из свадебных обычаев. Пока в его рассуждениях речь идет о мотивах «девушка шьет-вышивает», «одаривает подарками родных (или получает дары от них)», «собирает цветы и травы себе на венок», «плетет венок», «бросает волосы в реку», «стелет ложе» и пр., — связь с конкретными моментами обряда еще можно как-то установить. Однако в целом ряде других сюжетных ситуаций при установлении этой связи ощущается некоторая натяжка, так как нередко автор работы пытается известный символический или просто поэтический величальный образ подтянуть до уровня обязательной расшифровки через ритуальное действие. Так, популярный мотив «на дереве висит люлька, в ней девица» объясняется обычаем обручать новорожденных детей, известным у ряда восточных народов (Ребошапка, с. 42); сюжет «девушка тонет в реке, ее спасает лишь милый» сопоставляется с китайским мифом о происхождении брака, когда мужчина спас тонущих девушек, после чего взял их в жены (там же, с. 123—124); мотив «дивчина-шинкарка» возводится к свадебному обычаю купли-продажи и выкупа невесты (там же, с. 128—129); а по поводу сюжетной ситуации «девушка стирает белье и роняет в воду колечко» сказано, что свадебного обычая сходного типа найти автору не удалось, но он видит прямую связь этого мотива со свадьбой в том, что выстиранные в реке вещи могли быть ритуальным подарком для молодого (там же, с. 51). Получилось, что правильные наблюдения, касавшиеся близости «молодежных» коляд и свадебного величального репертуара, основывались в ряде случаев на излишне дословном сопоставлении песенных образов с элементами свадебного ритуала.

Между тем известно, что связь сюжета обрядовой песни (тем более — величальной) с конкретными моментами обряда далеко не так проста и однозначна. В любом случае с таких позиций невозможно объяснить многие мотивы как свадебных, так и колядных песен (ср., например, мотивы «золотой ряски», «погони за туром-оленем», «мощения мостов для милого» и др.).

Вообще, кроме сюжетных соответствий, важным моментом для выявления свадебной стилистики в рамках колядных величаний

является, как нам кажется, анализ некоторых формальных признаков, о которых вкратце говорилось выше.

Таким образом, на основе описания сюжетного состава цикла коляд для молодежи, предпринятого на материале западно-восточнославянских соответствий, установить связь их с обрядовой структурой и спецификой колядования оказалось невозможным. Этот факт мы попытались объяснить особенностями более позднего формирования этой части колядного репертуара, в процессе которого, по-видимому, использовались готовые формы свадебных величаний и других песенных групп (балладных, игровых и пр.).

Насколько удастся показать обрядовые истоки остальной группы коляд, посвященных хозяину, — покажет дальнейший анализ.

Глава третья



Цикл «господарских» колядных песен. Анализ сюжетного состава

Разграничив весь славянский колядный репертуар на «господарский» и «молодежный» циклы и высказав предположение об особенностях формирования второго из них, восходящего к стилистике свадебной величальной поэзии, мы тем самым как будто даем повод ожидать вывода об исконности в составе колядования именно песен, посвященных хозяину (т. е. «господарских» колядок). Между тем вопрос далеко не так прост и очевиден. Величальный элемент в значительной степени характерен и для цикла «господарских» коляд, которые в процессе длительной эволюции не могли не испытать воздействия разных песенных групп обрядового, эпического, лирического комплексов и не обрасти многочисленными новейшими вставками, деталями и образами. Кроме того, абсолютной границы между колядными циклами для хозяев и для молодежи, естественно, никогда не существовало, и целый ряд песенных мотивов и образов мог быть общим в песнях обоих циклов.

И все-таки, если можно пытаться предпринимать реконструкцию древнейшего пласта обрядовой обходной колядной поэзии, то искать ее основополагающие элементы следует в той части репертуара, где высказываются хозяйственные, жизненно важные производственные пожелания, причем нередко в формах весьма древних заклинательных приговоров и благопожеланий, а такие формулы характерны прежде всего для цикла «господарских» коляд.

Мы уже касались вкратце вопроса об устойчивой традиции исполнять хозяевам преимущественно «серьезные» (т. е. религиозные) колядки. Именно «господарский» народный репертуар западнославянского колядования пострадал наибольшим образом, так как под давлением церкви был почти полностью заменен песенным творчеством официального библейского характера. Этот процесс захватил и некоторые области Западной Украины и Белоруссии. В этой связи восстановление состава колядок для хозяина западнославянского репертуара представляет значительные трудности. Уцелевшие варианты характеризуются чертами распада, незавершенности, частыми контаминациями.

Однако следует отметить, что сама эта традиция замены народ-

ных песен церковными свидетельствует об особой значимости коляд именно этой группы: во-первых, в глазах духовенства они должны были выглядеть более кощунственными, связанными с языческой магией, чем величания для молодежи, содержащие пожелания счастливого брака, — поэтому именно колядки для хозяина служили объектом таких ожесточенных нападок со стороны костела. Во-вторых, в глазах самих крестьян они имели совершенно особое значение в обряде: именно с них следовало начинать колядование, и исполнялись они в атмосфере серьезности и торжественности, только после «господарских» коляд можно было переходить к величанию членов семьи хозяина, а эта вторая часть колядования нередко воспринималась как увеселение.

Рассмотрим особенности сюжетного состава этой части колядного репертуара на материале западно-восточнославянских схождений.

» I «

В качестве первой песенной группы этого типа возьмем колядки, основанные на очень популярном во всем календарном фольклоре мотиве — «приплод скота». Его можно признать одним из наиболее универсальных для большинства песенных и речитативных благопожелательных формул, которыми сопровождались обходные обряды народов Европы. Довольно часто он сочетается с сюжетом о птице, приносящей «благую весть» [1].

В украинском колядном репертуаре сюжетное развитие песен этой группы выглядит обычно следующим образом: «птица (или сами колядующие) будит хозяина и сообщает ему, что у него в хозяйстве все коровы отелились, кони ожеребились и т. д.» (Головацкий, т. 3, с. 11, № 14). В сборнике «Колядки та щедрівки» указано более 30-ти вариантов коляд подобного типа (с. 720, 722).

Существенной подробностью сюжета часто является указание на то, что новорожденные животные обладают какими-то чудесными свойствами: жеребята с золотыми копытцами, бычки с золотыми рожками. Например, отрывок западноукраинской колядки:

. . . Ой встань, газдо, підоймися,
До стаєнки подивися!
Кобили ти ся вжеребилися:
Самі коники злотокопиті.
Ой встань, газдо, підоймися,
До обори подивися!
Корови ти ся положилися:
Самі бичечки — злоторіжечки.

---

[1] Сходного типа тексты календарных песен, известные у народов Европы, были рассмотрены А. Н. Анфертьевым в кандидатской диссертации «Календарные обходы и мартовская обрядность у народов Восточной Европы. (Преемственность и этнокультурные контакты)», защищенной в Институте этнографии им. Миклухо-Маклая в Ленинграде в 1980 г.

Ой встань, газдо, підоймися,
До кошари подивися!
Овечки ти ся покотилися:
Самі ягниці — злотокосиці. . .

(Кол. та щедр., с. 69)

Главной композиционной особенностью таких коляд является перечисление всех видов животных, содержащихся в хозяйстве. Такие традиционные формулы о «приплоде скота» могут входить в песенную конструкцию или в приговорные «орации» (благопожелательные тексты) и имеют широкую сферу распространения в украинском фольклоре.

В белорусском материале мотив о «приплоде скота» часто выступает в составе длинных волочёбных песен хозяйственного типа. В качестве самостоятельного эпизода волочёбной песни записан текст в сборнике П. Бессонова:

Чи не ластоўка в окно бьеться,
Чи не господаря побуждает:
Устань, устань, пане господарю,
Устань, устань ранюсенько
И умыйся бялюсенько,
А выйди, выйди в конюшню, —
Восим кобыл ожерябилося,
Восим жаребят народилося.

Далее такой же куплет о приплоде телят (Бессонов, с. 8, № 7).

В составе русского колядного репертуара мотив о «приплоде скота» не типичен. Он встречается лишь в песнях из областей, близких к Белоруссии. Таковы, например, два текста песен, исполняемых на Пасху, записанных И. И. Земцовским в Калининской обл. Одна из них основана на традиционном эпизоде: «что у твоём дворе случилося? — Три радости появилося. . .» с дальнейшим перечислением: «сорок кобыл жеребилося, сорок коров телилося, сорок роёв роилося» (Торопецкие песни, с. 19—20). Однако пожелание благополучного размножения домашних животных часто высказывается в русских новогодних приговорах и в заключительных поздравительных формулах, типа следующей:

У хозяина в дому
Велись бы ребятки,
Велись бы телятки,
Велись бы ягнятки,
Велись бы жеребятки,
Велись бы поросятки,
Велись бы козлятки,
Велись бы цыплятки,
Велись бы утятки.

(Поэзия кр. пр., с. 54)

Такое же подробное перечисление всех видов животных характерно и для южнославянских и румынских коляд (Потебня, т. 2, с. 71—82; Caraman, s. 42).

Польские варианты коляд с этим мотивом отличаются своеобразной формой — они бытуют обычно в виде сочетания трех сюжетных ситуаций:

а) «птица будит хозяина и сообщает ему о приплоде чудесных волов с золотыми рожками»:

Na sadeczku na wiśniowym — Aleluja, Aleluja! *
Kukułeczka zakukała,
Gospodarza przebudzała:
Gospodarzu, wstańcie, wstańcie,
Do bydlątek zaglądajcie,
W tej oborze da Bóg dobrze —
Krowisia się ozmożyła
Parę wołków położyła,
Te wołaszki — złote rożki. . .

(MAAE, t. 3, cz. 2, s. 183)

б) далее — «волов с золотыми рожками запрягают и выгоняют в поле, при вспашке срезают пласт золота»;

в) наконец, следует мотив «выделывания из золота кубка (или других предметов)»:

. . . A cóż ta z tym uczynimy?
Do złotnika zaniesiemy,
Do złotnika, jarzemnika,
Każmy zrobić złoty kielich,
Złoty kielich, srebrne kraje. . .

(Там же, s. 183)

Мотив «золотого кубка» в составе «молодежного» репертуара польских коляд мы уже рассматривали выше. Наиболее устойчивым в песнях этого типа является эпизод о назначении золотого кубка:

. . . Któż tym kielichem pijać będzie?
A sam Pan Jezus z aniołami,
Najświętsza Panna z święcicami.

(ZWAK, t. 9, s. 11—12; Kolberg, t. 5, s. 237; Konopka, s. 98—99)

Рассматривая эту группу польских коляд, П. Караман справедливо отметил ее несомненную связь с мотивом «приплода скота», который здесь «сходит на нет и полностью утрачивает свое значение, так что теперь нас уже не поражает количество родившихся телят, а всё внимание концентрируется на волах из-за золотых рожек. . .» (Caraman, s. 195). Дальнейшее сочетание этого эпизода с мотивом «найденного золота и выделывания кубка» сближает эту группу колядок с «молодежным» репертуаром.

Указанная контаминация (сочетание мотивов (*а*), (*б*), (*в*) в одной песне) не встречается в колядной традиции других славян. Несколько вариантов такого типа известны лишь в составе тех украинских колядок, которые были записаны польскими собирателями в районе Санока:

. . . Korowy ty sia potelyly,
Samych byczkiw porodzily,
Tyje byczki połowyje
Majut rižki zolotyje.
A dyż my ich podziejemo?
Nyma w pole wyjedemo.
Wyjichali, ta co z tego?
Wyorali złoto brewno. . .
. . . A dyż to złoto podijemo?
W złotyj kielich nalijemo. . .
. . . A kto z neho pyty bude?
Sam Pan Jezus z anhelamy. . .
(Studia folk., s. 233—234)

В чешском и словацком колядном репертуаре мотив «приплода скота» популярен в основном лишь в группе благопожелательных приговоров, которые будут рассмотрены ниже. А мотив о «птице, приносящей благую весть», встречается в песенных циклах разных обрядовых комплексов, в том числе колядном:

. . . Na vašom dome lastovička
Šebetuje, predpoveduje —
Pán Boh daj dobrô, zdravia, ščastlive siaty. . .
(Sbornik slov., s. 168)

» II «

Из других «господарских» коляд в западнославянском фольклоре сохранилась очень популярная у всех славян сюжетная ситуация, изображающая полевые работы на хозяйском поле, в которых принимают участие «сам господь бог, святые и божья матерь».

Как известно, призыв божественной силы в помощь — один из наиболее популярных поэтических приемов во всей заговорной и обрядовой поэзии славян:

— в свадьбе «сам біг коровай місит, пречистая світит, ангели воду носят. . .» (Ходаковский, с. 167);
— при заговаривании болезни «сам бог іде раба божого од болячки шептати. . .» (Иващенко, с. 3);
— в заговоре при сборе целебных трав «святий Аврам все поле орав, а Сус Христос сіяв, Матер божа копала. . .» (там же, с. 27);
— в зажиночной песне (Смоленская обл.) приглашают божью матерь: «Ты, пречистая мать, ты пречистая мать,/Ходи бороду

полоть, ходи бороду полоть своей правой рукой. . .» (Рубцов, с. 147);
— во многих календарных песнях святые Ян, Пётр, Илья — «по межам ходят, жито родят. . .» и т. д.

В некоторых магических диалогах новогодней обрядности мотив «сам бог» оказывается наиболее существенной их частью: в белорусском Полесье, например, при обходе в сочельник дома с хлебом или кутьей в руках хозяин проводит с кем-нибудь из домашних следующий диалог: «Хто там ходзиць? — Сам буг ходзиць! — А шчо ён робиць? — Жито родзиць!» (Шейн, 1887, с. 36). Или при таких же обстоятельствах хозяин стучит со двора в окно, а хозяйка спрашивает: «Хто там стукае? — Сам бог стукуняе, з цеплою мокрою вясною, з горачим небурливым летом, з сухою і корыстнаю осенню», — после чего его приглашают войти: «Просим в хату!» (там же, с. 46).

В Словакии (р-н Трнавы) перед рождественским ужином хозяйка обходила дом с блюдом обрядовых кушаний и стучала в дверь, ее спрашивали из дома: «Кто вы и что принесли?», она отвечала: «Рождество Пана Криста» (Feglová, 1975, s. 443). Там же был записан интересный обычай, когда хозяин в рождественский вечер вносил в дом блюдо с пшеницей и сыпал ее горстями через окно на двор; сосед же, стоящий перед домом спрашивал: «Что ты сеешь?» — На что хозяин отвечал: «Жито во имя Панны Марии». Это повторялось трижды (там же, с. 443).

Особенно ярко выражена тенденция разработки мотива «об участии бога и святых в полевых работах хозяина» в белорусских волочёбных песнях, где — в соответствии с церковным календарем — за конкретными святыми закреплены все этапы возделывания земли и выращивания хлеба. Ср., например, типичный эпизод волочёбной песни:

. . . Святое Ўзнясеньня жито ровнуець. . .
. . . Святое Духо жито красуець,
Святое Пятро жито половеець,
Святая Ильля жито зажинаець,
Святая Прачиста у копы складаець,
Другая Прачиста у гумны возиць, стоги складаець,
Святый Покров и на 'седзь садзиць,
Святый Змицер на току молоциць и у клець волочиць —
Дай Божа у клеци спором, у дзяжи потходом,
ў печи буханом. . .
(Романов, вып. 1—2, с. 454).

В польском колядном цикле сюжетная группа об «участии бога и святых в полевых работах» выступает обычно в следующей форме: «в поле (во дворе, на горе) пашет золотой плуг, за ним ходит сам пан Езус, святые помогают, а божья матерь носит работающим обед и просит бога послать богатый урожай хозяину этого поля». Среди уцелевших «господарских» коляд эта сюжетная

группа представлена сравнительно большим числом вариантов: только опубликованных текстов известно около 20, кроме того, существует много архивных записей с территорий Краковского, Люблинского, Жешовского и др. воеводств. Характерно, что в основном все эти варианты отличаются редкой композиционной и образной устойчивостью, варьируясь лишь в незначительной степени. То же можно сказать и о рефрене: если он не утрачен, то это почти исключительно формула «Hej nam, hej!»

Показательно также, что в характере зачина часто отражена связь с обрядом колядования, что дает возможность увидеть в этой группе песен тип «подоконной», вступительной колядки. Имеются в виду зачины: «Czy spysz, czy czujesz?. . » (Studia folk., s. 234), «A wyjdzijże do nas, panie gospodarzu, co my ci powiewa, tym cie uciesywa. . .» (Świętek, s. 71), «Słuchaj, gospodarzu, co ci napowiemy. . .» (ZWAK, t. 9, s. 13) i t. d. Иногда такие «обрядовые» зачины сочетаются с традиционной вопросной формулой:

Cyje to policzko, co ugorkiem leży? — Hej nam, hej! *
Tego gospodarza, co łóżeczku leży.
Wstań że, gospodarzu, co my ci powiemy,
Co my ci powiemy, to cie ucieszymy. . .

(AFISz, 1953 — Lubelskie, protokoły)

В тех вариантах, где «обрядовый» зачин отсутствует, песня начинается сразу с упоминания о «золотом плуге»:

«A na onej roli złoty płuzek stoi. . .» (Konopka, s. 97)
«Przy onej to górze złoty płużek orze. . .» (Kotula, s. 295)
«A na onym dworze złoty płuzek orze. . .» (Lud, t. II, s. 160)

Далее следует эпизод об участии в пахоте самого Христа и святых:

. . . na naręcnym koniu święty Scepan siedzi,
A święty Jan im koniki wodzi,
A za onym płuzkiem sam Pan Jezus chodzi,
Najświętsza Panienka śniadanko nosiła,
Śniadanko nosiła, scęścia im zycyła. . .

(Konopka, s. 97)

Наиболее значительной с точки зрения обрядового благопожелания частью этих коляд является устойчивая развернутая формула, рисующая богатый урожай в поле хозяина:

A dajze tu, Boze, wselakie zboze,
Miedziane zdziebła a złote kłosy.
A bedą tu zeńcarze — sami młodzieńcarze,
A bedzie tu zeńcarek — samych panienek,
A bedzie tu snopia — jako descu kropia,
A bedzie tu kopecek — jak na niebie gwiazdecek,
A pójdą tu fury — jak na niebie chmury.

(Konopka, s. 97—98)

Особый интерес представляют те немногие тексты польских коляд, в которых отмечаются элементы весьма архаической песенной структуры, связанной с разработкой мотива об «истории» хлеба. Речь идет об эпизоде перечисления основных работ по обработке зерна и выпечке хлеба, который в разных формах встречается в украинских, белорусских, болгарских колядках, в волочёбных песнях, в сербских благопожелательных приговорах, в текстах молдавских и румынских новогодних «ораций» (типа «плугушора»). Например, текст польской колядки с таким эпизодом записал Ф. Котуля: начало ее построено в форме уже известной сюжетной последовательности — «золотой плуг — за ним ходит сам пан Езус и святой Петр — божья матерь носит за ними обед, приглашая к еде — пахари отказываются обедать, пока не вспашут все поле». Наконец, заключительный эпизод:

. . . A już ci zorali, już ci zwłoczyć będą,
A już ci zawlekli, już ci siali będą,
A już ci zasiali, już ci rosnąć będzie.
Już ci nasz gospodarz wyprząta stodoły,
Nazwoływał żeńców, pan lubi młodzieńców.
A już ci wyżeni, już ci zwozić będą,
A już ci, już zwieźli, już ci młócić będą,
Już ci wymłócili, już ci mylli będą,
Stara baba tłusta chleb do pieca szusta.

(Kotula, s. 126—128)

В ряде случаев этот эпизод строится на основе композиции куплетного повторяющегося перечисления, рассмотренной нами в цикле «молодежных» коляд. Такова, например, польская колядка, записанная в Краковском воеводстве:

. . . Najświęsta Panienka śniadanicko niesie. — Hej nam, hej! *
Siadać nie będziemy, aze rozsiejemy,
Najświętsa Panienka śniadanicko niesie,
Siadać nie będziemy, aze zaorzemy. . .

Далее в такой же последовательности перечисляется: «aze pozyniemy», «powiązemy», «w kopki złozymy» (ZWAK, t. 9 s. 12).

Подробное перечисление этапов полевых работ в колядках такого типа аналогично уже известной нам структуре песен о возделывании и обработке винограда (а также мака, проса, льна, конопли в ряде обрядовых и игровых текстов). В западнославянском фольклоре песни такой структуры описывают «историю» выращивания гороха, который часто играет роль обрядового блюда в разных ритуалах. Такова, например, польская свадебная песня, которую исполняют при подаче на стол традиционного блюда из гороха:

Na ten grosecek orano — Pana Jezusa wzywano,
Na ten grosecek siejono — Pana Jezusa wzywano,
Na ten grosecek wlecono — Pana Jezusa wzywano,
Ten grosecek wybrano — Pana Jezusa wzywano,

Ten grosecek zwieziono — Pana Jezusa wzywano,
Ten grosecek zmłocono — » » »
Ten grosecek zwiejono — » » »
Ten grosecek strzebiono — » » »
(Kolberg, t. 26 — Mazowsze, s. 208)

Другой вариант мазурской свадебной песни был записан Л. Голембовским в форме однотипных куплетных построений с перечислением следующих действий над горохом: «засеян горох по росе — заволочен — скошен — собран — сложен — свезен — сброшен — обмолочен — снесен — сварен — съеден» (Gołębiowski, s. 61—62).

У словаков подобные тексты сохранились в цикле весенне-игровых песен, там перечисляются следующие этапы роста и сбора гороха: «горох сеют — горох всходит — цветет — горох рвут — вяжут — возят — молотят. . .» (Dobšinský, s. 153—154).

В восточнославянском колядном материале известны песенные структуры, связанные с «историей» хлеба (часто с момента его сбора и выпечки хлеба), а также сходные приговорные формулы в составе традиционных благопожеланий с предсказаниями богатого урожая. Ср., например, заключительную часть белорусской волочёбной песни:

. . . У твоим гумне сам Бог ходзиць,
Копы личиць, стоги ставиць.
У твоим гумне а навезяно,
У твоих згородах а наверняно,
У твоей клеци а насыписто,
У твоих жорнах а намелисто,
У твоей дзяжи а потходзисто,
А у твоей печи а буханисто.
(Романов, вып. 1—2, с. 448—449)

Многочисленные варианты такой устойчивой формулы — пожелания богатого урожая — широко известны и у южных славян и у румын [2].

В некоторых случаях этапы уборки хлеба отражены в форме повторяющихся куплетов, как, например, в следующей белорусской колядке с вопросно-ответным построением куплета:

. . . Ой, чые ж то жэнчыкі
Рана жыта жалі?
За пана бога прахалі?
= Нашага пана, пана гаспадара
Рана жыта жалі,
За пана бога прахалі.

---

[2] См. анализ этих формул в нашей статье «Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки» в сб.: Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М.: Наука, 1978, с. 15—26.

Далее куплет повторяется с заменой слов: «росна жыта вязалі», «жыта у копы клалі», «рана жыта вазілі», «рана у клуні жыта малаціді». (Зімовыя песні, с. 214—216).

Возвращаясь к анализу группы коляд с мотивом об «участии бога и святых в полевых работах хозяина», отметим еще одну ее разновидность, которая характеризуется такой же куплетной структурой композиции, но основанной на перечислении не действий, а видов сельскохозяйственных культур:

Czy spysz, szy czujesz, pane hospodarju?
Na twoim pole sam płużok ore,
Sam Chrystusojko płużok zanosyt,
Swiata Preczysta nasinia nosyt,
Oj nosyt, nosyt, swe Boha prosyt:
— Zarodź, Bożejku, jaru p s z e n i c z e j k u,
Oj jaru, jaru, jaru, jarnystu,
Na kołotnystu, na mołotnystu [3].

Далее все сначала с заменой слов «jare żytojko», затем перечисляются таким же образом — овес, лен, ячмень, конопля, горох и т. п. (Sdudia folk., s. 234—235).

Такое подробное перечисление полевых культур, которые возделывались в конкретном хозяйстве, могло быть важным с точки зрения магической благопожелательной функции текста. В некоторых случаях это перечисление становится единственным содержанием песни, как, например, в колядке, записанной в Краковском воеводстве:

Chodzi Panjezus po jego polu,
Daje mu, hej daje mu!
Stawia mu z y t o trzema rzędoma
Na polu, hej na polu.

Далее в том же порядке перечисляются: «pszenica», «proso», «ber», «tatarka», «kukurudza», «orkis», «konopie», «len», «ziemniaki», «groch», «bób», «kapusta», «karpiele», «buraki», «kalarepa», «rzepa», «cebula», «cosnek» и т. д. (Świętek, s. 72—74).

Таким образом, песня разрастается до 23 куплетов с рефренным добавлением [4].

Колядки такой структуры с перечислением видов злаковых и огородных культур особенно характерны для территории польско-украинского пограничья (район от Санока до Добромиля), а также в Жешовском воеводстве. Шесть вариантов коляд этого типа при-

[3] Текст записан в 70-е годы на территории польско-украинского пограничья (на восток от Санока); в последней строке более вероятна форма — «найколосисту, наймолотнисту». В настоящем варианте строка либо разрушена, либо не вполне точно услышана и зафиксирована собирателем.

[4] Рефрен здесь повторяется после каждого куплета:

Panowie bracia, nie zazdroście mu,
Com mu dał, hej com mu dał
Scęście i zdrowie — gospodarzowi
W jego dom, hej w jego dom!

ведены в сборнике Ф. Котули. После краткого зачина о том, что по полю хозяина ходит «сам пан Езус», следует основной куплет многократно затем повторяющийся:

Hej, leluja! — Stawia on kopeńki
We cztery rządeńki — hej, leluja!
Hej, leluja! — Jakież on tam stawia?
A same ż y t n i a n e — hej, leluja!
Hej, leluja! — Co jeden postawi,
To pobłogosławi — hej, leluja!

В дальнейшем таким же образом перечисляются: «пшеничные», «ячменные», «овсяные» и т. д. (Kotula, s. 88—89).

При этом собиратель отметил, что такие песни можно было продолжать очень долго, упоминая в каждом повторе новый вид зерна, — «длительность ее исполнения зависела от того, какое количество подарков ожидали колядующие здесь получить» (там же, s. 114).

В украинском колядном репертуаре мотив об «участии бога и святых в полевых и хозяйственных работах господаря» представлен очень многообразно. Как и в польском фольклоре, здесь популярны колядки с сюжетной ситуацией «о золотом плуге — святых и божьей матери — работающих на поле хозяина». Зачинные формулы этих песен характеризуются большой степенью устойчивости: это или традиционный вопрос «Чий же то плужок найранше вийшов?», или описание того, как «в полі, в полі, в чистейком полі, там же мі оре золотий плужок». За плугом ходит «сам господь бог», святые ему помогают, а «пресвята Діва їстоньки носит» (Головацкий, т. III, с. 17, № 21).

Как и в польских колядках этой группы, центральной и наиболее значимой с точки зрения благопожелательной обрядовой функции частью текста здесь является устойчивая формула «богатого урожая»:

. . . Зароди, Божейку, яру пшеничейку,
Яру пшеничейку и ярейке житце!
Буде там стебевце саме тростове,
Будут колосойки, яко былинойки,
Будут мі женци сами молодци,
А вязальнички сами молодички,
Будут копойки, як звездойки,
Будут стогойки, яко горойки,
Зберуться возойки, як чорны хмаройки,
Звезут они, звезут з поля до стодоли,
З стодоли у крынойку, в счасливу годинойку.

(Головацкий, т. II, с. 8, № 11)

В сборнике «Колядки та щедрівки» указано более 50 вариантов «господарских» коляд с сюжетом о благополучной уборке обильного урожая с помощью бога и святых, но среди них учтены и некоторые его разновидности. Это, в частности, очень популярная

сюжетная ситуация: «колядники будят хозяина и предлагают ему посмотреть на свое поле, где ходит сам господь, который — «кладе воли у три плуженьки. . . кладе стоженьки у три шароньки, кладе коровки у три чередки. . .»» и т. д. (Головацкий, т. II, с. 15, № 21).

Для белорусских колядных и волочёбных песен, как уже отмечалось, мотив об «участии бога и святых в хозяйственных работах крестьянина» тоже очень характерен, но разрабатывается он обычно в сочетании с эпизодом — «все святые собрались у бога, одного из них нет, так как он трудится на поле хозяина»:

. . . Ох, Ілля, Ілля, дзе ты хадзіў,
Зарасіўшыся, замачыўшыся?
Я па полю хадзіў, пашаньку радзіў,
Што ступлю ступою, стаяць снапкі капою. . .

(Зімовыя песні, с. 173)

Вслед за этим эпизодом часто следует традиционная формула «богатого урожая»:

. . . Роди, Божа, жито, жито и пшаницу,
Жито и пшаницу, усякаю пашницу,
Колосом колосисто, ядром ядристо,
Сноп от снопа на две стопы,
Копа от копы на четыре стопы,
С одного колоса бочка жита,
С другого — другая. . .

(Бессонов, с. 1—2)

Таким образом, из анализа первых двух групп колядок с мотивами о «приплоде скота» и «участии бога и святых в полевых работах хозяина» можно было заметить, что здесь наглядно отражаются производственные интересы крестьянина и в ряде случаев прослеживаются элементы заклинательно-пожелательной основы колядования. В этом смысле песни «господарского» цикла заметно отличаются от коляд для молодежи. Второй их особенностью является формульная близость с обрядовыми благопожелательными приговорами, характерными для всей календарной обходной поэзии, — об этой стороне вопроса еще придется говорить ниже.

Для русского колядного материала мотив «бог и святые помощниками у хозяина» не характерен, однако во многих обрядовых циклах хорошо известны традиционные благопожелательные формулы «богатого урожая». Например, такого типа:

Засей, боже!
Зароди, боже
Жито, пшеницу,
Всякую пашницу!
В поле колосисто,
В доме пирожисто!

(Поэзия кр. пр., с. 125)

» III «

Выделяя следующую сюжетную группу для анализа, необходимо отметить, во-первых, ее крайнюю малочисленность в составе западнославянского колядного репертуара и, во-вторых, значительно ослабленный заклинательный элемент, а наоборот — более отчетливую величальную стилистику. Речь идет о сюжетной ситуации: «соколы приносят добычу хозяину». Она встречается в украинском материале как среди колядок для хозяина, так и в «молодежном» цикле. Наиболее традиционным является следующее сюжетное построение: «у хозяина три сокола; первый полетел в поле, второй — на реку, третий — в лес; первый принес хозяину добычу — перепёлку на обед, второй — рыбу на завтрак, третий — куну на шубу» (Гнатюк, т. I, с. 120, № 73; Головацкий, т. II, с. 2, № 2).

Подобного типа польский вариант колядки, записанный в Келецком воеводстве, нарушая традиционную троичность («первый сокол приносит своему пану пару голубей к завтраку, второй — пару петушков к обеду, третий — пару зайцев к ужину»), включает в текст еще четвертого сокола, который приносит пану «красную панну» (ZWAK, t. 9, s. 8—9). Упоминание о «красной панне» в качестве добычи сокола для своего хозяина характерно для всех польских коляд этой группы. Эта деталь придает польским вариантам оттенок брачных пожеланий, характерных — как мы отмечали — для «молодежных» коляд.

Встречаются такие же варианты и в украинском колядном цикле в разряде песен для парней, в которых четвертый сокол тоже раздобывает хозяину девицу:

Стояла тополя край чужого поля,
А на тій тополі чотири соколи.
Перший сокол полинув в виноград,
А другий сокол полинув на Дунай,
А третій сокол полинув на чисте поле,
А четвертий сокол полинув під небеса.
З винограду летит — куропатву несе,
З Дунаю лине — сребний перстень несе,
З чистополя лине — стадного коня жене,
З-під небесів лине — красную панну веде.

(Ходаковский, с. 130).

Зачин этой песни, записанной Ходаковским, вводит нас в круг колядных мотивов, широко представленных в славянских обрядовых зачинных формулах, — «о птице на вершине дерева».

Почти все польские варианты коляд «о соколах» характеризуются зачином «Stoi sosna. . .». В сборнике Ф. Котули фигурируют два текста этого типа, первый из них начинается формулой:

A stoi ci sosna pośród okna twego,
A na teji sośnie siedzi dwa sokoły. . .

Один из соколов приносит веточку, второй — паненочку (Kotula, s. 129).

Второй текст производит впечатление менее разрушенного и начинается такой же устойчивой формулой:

A stoi tam sosna pośród boru mego
A po same poły są jareńskie pszczoły.
U samego wierzchu stoi złoty stolec,
A na złotym stolcu siedzi trzy sokolców. . .

Далее первый сокол летит в поле и приносит куну, второй — на реку и приносит перепелку, третий — в город и приносит «ладную паняночку» (там же, s. 69—71).

Наконец, из текстов Ходаковского и Щвентека становится ясно, что сюжет «о соколах» смыкается здесь с другим очень популярным колядным мотивом — «три корысти от сосны»:

Stoi sosna śród podworca — Holeluja, holeluja! *
Na tej sośnie troj pożytek rośnie,
A we srodku — becka smoły,
A we środku — jare pscoły,
A u wierzchu — śtery koła,
W każdem kole po sokole. . .
(Chodakowski, s. 218, № 139; Świętek, s. 76, № 6)

Затем традиционный эпизод о соколах и добыче для хозяина.

В польском фольклоре сюжет «о соколах», так же как и многие другие, может быть использован для популярных песенных построений типа «уберанок»:

Wśród podworca rośnie sosna — Aleluja, aleluja! *
Na tej sośnie trzech sokołów,
Jeden sokół hen poleciał, bo sie zbujał.
Co przyniesie swemu panu?
I b u c i k i ku ubraniu.

И дальнейшее перечисление предметов одежды (Szopka Krakowska, s. 150—151).

В восточнославянских колядках мотив «о соколах» тоже часто сочетается с мотивом «о чудесном дереве:

. . . У тэй сасонушки — три угодья:
Первыя угодья — яры пчолы,
Другоя угодья — бел горностай,
Третія угодья — вясёл сакол. . .
(Добровольский, т. IV, с. 73).

Или зачин украинской колядки:

Стоить соснойка серед дворойка,
Ей в той сосноūце троякій хосен:
Ей от кореня жовты лишойки,

А в середине — яры пчелойки,
А под вершейком — сивы соколы. . .
(Головацкий, т. II, с. 3, № 4).

Вариантами «сосны» в украинских колядках выступают — «явор», «дуб», «райское дерево» (Головацкий, т. II, с. 51, № 20; Гринченко, с. 38, № 53-А; Чубинский, т. III, с. 473, № 46; Гнатюк, т. I, с. 115, № 67).

Довольно подробно мотив «о чудесном дереве» и его разновидности рассмотрены на материале украинских, русских и южнославянских обрядовых песен А. А. Потебней (т. II, с. 215—245).

Эпизод о трехчастной структуре «чудесного дерева» объединяет колядные песни со свадебными, в которых счастливое дерево (сосна, явор) противопоставляется несчастливому (рябине, калине, ели). Ср., например, отрывок свадебной песни из Пинского Полесья:

. . . Sośnina dierewo szczaśliwoje,
To szczaśliwoje, to urodliwoje:
Z korenia jeho — czornyje soboli,
Z sierediny jeho — borowyje pszczoły,
A z wierchu jeho — rajskeje ptaszki. . .
(Zienkiewicz, s. 83—84, № 16)

В русских свадебных вариантах в качестве одной из «корыстей» с чудесного дерева появляется образ «красной девицы»:

. . . В кипарисне деревце было три угодьица:
Первое угодьице — трои пчёлы ярые,
Другое угодьице — звончатые гусельцы,
Третье-то угодьице — душа красна девица.
(Шейн, 1870, с. 563, № 33)

Отчетливо прослеживается мотив о трехчастности дерева в русских вьюнишных песнях, на что уже неоднократно указывалось в литературе (Соколова, с. 137—138; Иванов, 1974, с. 23—24). В верхней части дерева вьюнишные песни изображают традиционный образ птицы:

. . . Как в вершине тех дерев
Соловей гнездо свивал,
В середине тех дерев
Пчелы гнезда вьют,
Во корнях тех дерев
Горностай гнездо свивал. . .
(Поэзия кр. пр., с. 335)

Эти два взаимосвязанных мотива — «дерево, содержащее угодья в корнях, посредине и в вершине» и «птица на вершине дерева, приносящая добычу», — расцениваются специалистами как наиболее универсальные в фольклоре разных народов, связанные с древнейшими индоевропейскими представлениями о «ми-

ровом дереве в качестве модели всей вселенной с подчеркиванием связи верха и низа, жизни и смерти» (Иванов, 1965, с. 79; см. также о символике мирового дерева в работе тех же авторов — 1974, с. 22—29, 31—38, 251—254).

» IV «

К четвертой группе «господарских» коляд, обнаруживающих сюжетные схождения между западно- и восточнославянским репертуаром, можно отнести величальные песни с очень популярным обрядовым зачином: «Дома ли хозяин?» и с последующим развитием вариантов: а) «а мы знаем, что хозяин дома» — и далее описание богатой одежды или домашнего благополучия; б) «нет хозяина дома» — и далее почетные занятия величаемого (поехал в город суды судить, церковь строит, на гумне золото веет и т. п.).

В украинском материале ситуация первого типа представлена чаще всего текстами такого рода:

Чи дома, дома пан господар?
Щедрий вечер на святий вечер! *
Ой сидить дома по конець стола,
На нім шуба соболева,
А шапочка королева,
А в шапочці калиточка,
В тій калитці сто червоних. . .

(Кол. та щедр., с. 57)

Очень близкие к этому варианты с таким же традиционным зачином известны в цикле белорусских колядных песен (см.: Зімовыя песні, с. 187—190, №№ 235—240). В некоторых текстах с вопросом «дома ли хозяин?» обращаются не колядующие, а прилетевшая к окну ласточка:

Ластаванька прылятала,
У акенечка заглядала:
— Чы е дома пан гаспадар,
Чы е дома пані гаспадыня?
— Е дома пан гаспадар,
Е і дома гаспадыня —
Сядзяць сабе у канцы стала.
На їх шуба дублёна,
На шубаньцы кован пояс,
На поясу калітанька,
У калітаньцы па сто злоты. . .
(Зімовыя песні, с. 195 №, 252)

В чешско-словацком цикле коляд для хозяина этот мотив едва ли не единственный, сохранивший сюжетную параллель с восточнославянским материалом. Один из вариантов, например, был

записан на территории словацко-моравского пограничья в районе Белых Карпат:

Doma si, doma, můj pane gazda?
On si sedí kouem stoua,
Na ňem čapka sobolová,
A v têj čapce trista zuatých,
Dva čérvené, dwa dukáty. . .[5]

(Horňácko, s. 307)

Эта же сюжетная ситуация могла иметь два типа вступительного вопроса: кроме упомянутого «Дома ли хозяин?», еще — «Спишь, хозяин, или не спишь?» Как, например, в моравской колядке:

Spíš-li pak ty, hospodáři, nebo nespíš?
Ze ty nás svý koledníčky neslyšíš.
Doma si, doma náš pane gazdo.
On si sedí na kraj stola,
Na něm čepička sobolová. . .

(Václavík, s. 92)

Для польских коляд наиболее типичной разновидностью является следующая сюжетная ситуация: «Нет хозяина дома — поехал к королю». Однако дальнейшее описание смыкается с рассмотренным общим типом величания (т. е. «хозяин сидит в конце стола — на нем дорогие одежды — в кармане золотые монеты»):

Hej kolęda! Hej nam hej!
Cy jest sam pan w doma,
Cyli jego nie ma?
Nie ma jego w doma
Pojechał do króla,
Przyjechał od króla,
Zasiadł w końcu stoła,
Suknia na nim sobolowa. . .

(Konopka, s. 87, № 1)

Некоторые отклонения от этой устойчивой схемы величания заметны в тексте моравско-силезской колядки, записанной на территории чешско-польского пограничья в послевоенное время:

. . . Doma-li ten hospodař, co me mu zpěvame?
Ej, něni go v dom ten čas, vyjechal za branu.

---

[5] Варианты этой колядки для хозяина фиксировались в следующих чешских и словацких сборниках: Lidové písně a tance z Valašskokloboucka. č. 1 — Písně pastevecké a žatevní. . . (Uspor. K. Vetterl), Praha, 1955, s. 132; *Bartoš F.* Národní písně moravské v nově nasbírané. Brno, 1889, s. 917; *Plicka K.* Český rok v pohádkách, písních, hrách a tancích. . . Zima. Praha, 1960, s. 60; Sborník slovenských národních piesni, pověstí. . . Viedeň, sv. I, 1870, s. 168. И в других источниках.

Ej, vyjechal za branu k uherskymu krali. . .
. . . Hospodař domu jedźe, štyry konĕ vĕdźe,
Ej, štyry konĕ vĕdźe, sam na pontem sedzi.
(Satke, s. 110, № 4)

В восточнославянском цикле коляд этой группы существует большое разнообразие причин отсутствия хозяина, наиболее типичные из них: «поехал в город суды судить», «у чыстым полі да жыта сее», «у новым гумне золото вее», «червонци лічить», «у новай стайні з канём размаўляе» и др. (Зімовыя песні, с. 159, 163, 164, 165, 180, 184 и др.; Кол. та щедр., с. 78, 79, 80, 81 и др.). Указание на такие достойные занятия хозяина и было здесь основным величальным ядром.

В польских колядках, записанных Ф. Котулей в Жешовском и соседних к нему воеводствах, традиционный зачин «Дома ли хозяин?» часто сочетается с описанием полевых работ и обильного урожая:

. . . Jest ci on tam w polu,
Ogląda swe plony.
(Kotula, s. 81, № 5)

Hej, lelija! — Czy jeszcze nie ma
» » Pan gospodarz domu? — Hej, lelija!
Ale on ci jeści,
Koło łóżka siedzi » »
» » A po jego polu
Sam Pan Jezus chodzi,
Stawia on kopeńki . . .
(Kotula, s. 113)

Затем с такой же вступительной формулой обращались к хозяйке дома:

Hej, lelija! — A czy jest czy nie ma
Gospodyni w doma? — Hej, lelija!
» » Nie ma ci ją w doma,
» » Jest ona w piwnicy. » »
Cóż ona tam robi?
A miód, wino toczy. . .
(Kotula, s. 90, № 12)

Хотелось бы попутно обратить внимание на типично обрядовую форму зачинов в рассматриваемой группе коляд, которая сохранила определенную связь с ритуалом обхода домов: «Дома ли хозяин?», «Спишь или слышишь?», «Встань, открой окно!» и др. — такие вопросные и императивные зачины наиболее популярны в цикле «подоконных», вступительных коляд. В собрании В. Гнатюка на 200 «господарских» колядных песен около 50-ти имеют именно такую форму зачина, которая отражает некоторый игро-

вой (обрядовый) элемент в отношениях между участниками колядования и одаривающими их хозяевами.

Игровую функцию вступительных формул такого типа отметил в русском колядовании А. Н. Розов: при исполнении некоторых «виноградий» в Сибири сохранилась традиция спрашивать под дверью: «Дома ли хозяин (или хозяйка)?» Получив ответ: «Дома!» — пришедшие пели традиционное величание, если же слышали отрицательный ответ, то исполняли специальный для этого случая текст: «Добра господина дома не случилось, хозяина звали пирпировати, хозяйку звали стол-столовати. . .» Собиратели указывали по этому поводу, что исполнители готовили и держали в памяти два текста обходных песен на случай если хозяин дома и если нет (Розов, с. 107—108).

Таким образом, «обрядовые» зачины содержат некоторые сведения о характере первого этапа колядования: сообщают о приходе колядников, формулируют вопросы о том, дома ли хозяева, спят они или встали, включают просьбу разрешить колядовать.

В определенном смысле можно говорить о связи «господарского» цикла коляд с обрядовыми корнями колядования в большинстве рассмотренных песенных мотивов. Правда, число сюжетных групп в сфере западно-восточнославянских схождений этой части колядного репертуара немногочисленно. Однако важно было на этом материале показать, как то немногое, что уцелело у западных славян из общеславянской традиции, устояв против полной замены обрядовых песен церковными, — как эти немногие колядные тексты все же характеризуются чертами общехозяйственного типа, весьма важными в колядовании, сохранившими следы заклинательно-магической функции обряда.

На фоне общепринятого мнения о полном разложении западнославянского народного колядного репертуара и замене его новым видом творчества, церковного по своему происхождению, полезным было отметить многие сюжетные, формальные и стилистические параллели с более устойчивым и богатым восточнославянским материалом. Ряд мотивов «господарских» коляд, сохранившихся у чехов, словаков и поляков, безусловно, отличается значительной архаичностью и общеславянской сферой бытования: это и мотив «дерева и птицы на его вершине», и «птицы, приносящей благую весть», и формулы «приплода скота» и «богатого урожая».

За пределами рассмотренных групп сюжетных схождений остался еще значительный по объему западнославянский репертуар зимних поздравительных песен, весьма разнохарактерный по происхождению и стилистике.

Характеристике этого репертуара мы уже посвятили несколько слов во вступительной части работы: это — кроме церковных рождественских песен и народных «пасторалок» — многочисленные «виншовальные» формулы, шутливые просительные куплеты, детские колядки такого, например, типа:

Já su malý koledníček,
přišel sem k vám pro troníček [6],
troníček mně dejte,
a mně se nesmějte! . .

(Plicka, s. 67)

Или традиционные поздравительные приговоры:

Pochválen, bud' Ježíš Kristus,
vinšujeme vám, hospodáři, hospodyně
i vašim dítkám.
Z daleka se bereme,
novinku vám neseme,
že se Kristus Pan narodil
v městě Betlémě.

(Plicka, s. 56)

Среди текстов такого рода тоже можно отметить ряд параллелей с восточнославянским материалом: это очень популярные и у других народов мотивы обрядовой обходной поэзии «подавать скорее — не томить ожиданием — так как колядующие пришли издалека и замерзли»[7], или устойчивые формулы угроз за плохой прием — «возьму корову за рога», «унесу ворота», «на другой год не приду» и пр., а также некоторые шутливые мотивы — «упал на леду, рассыпал коледу. . . » и др.

Заканчивая анализ «господарского» цикла коляд, несколько слов ещё хотелось бы сказать о характере рефренов песен этой группы.

Наличие припева в колядках признано их первым характерным признаком, что подтверждено и анализом мелодического периода колядной строки (Гошовский, с. 88). Обязательность рефрена в обрядовых песнях, их ритмическая стабильность и однотипность бытования на больших территориях позволили в свое время сделать предположение о них как о наиболее старых и устойчивых формулах в составе текста (Потебня, т. II, с. 82).

Вторым наблюдением, сделанным почти всеми исследователями и собирателями, затронувшими проблему припевов обрядовой песни, было утверждение о том, что рефрены обычно не связаны по смыслу с содержанием песни (или песенной строки) и отличаются по ритмо-метрическим данным от основного стиха.

Приходится, однако, признать, что конкретный материал сохранившихся рефренных формул настолько разрушен и осовременен, что говорить об архаике теперь можно лишь имея в виду самую традицию сохранения рефренной строки в структуре текста. Мнение о древности припева — скорее всего справедливое — уже трудно проверить на филологическом уровне, так как целый ряд рефренных формул из-за полной потери смысла превратился в набор звуков (типа: «геюм-геюм-геюм!», «ой лялён рана!»

[6] troníček — разновидность обрядового хлеба в виде булки с маком.
[7] Такие же мотивы в колядных и весенних обходных песнях народов Европы отметил в цитированной диссертации А. Н. Анфертьев (с. 110—112).

«тю-то-то!» и под.) или сильно модифицирован. В этой связи какие бы то ни было этимологические разыскания едва ли смогут помочь раскрыть первоначальный смысл и функцию их.

Тем важнее для нас результаты музыковедческого анализа колядных рефренов, который показал, что они могут считаться «исторически наиболее древним и устойчивым элементом календарной песни» (Земцовский, с. 51) и что именно в колядных припевах обнаруживается наибольшее число международных схождений (имеются в виду сопоставления ладовых и ритмических музыкальных формул), причем в качестве ведущей интонации наиболее типичных колядных рефренов названа восходящая «зовообразующая» мелодическая структура (там же, с. 51).

Про большинство традиционных припевов — кроме формул со словом «коляда», с их наиболее обширной географией распространения — можно сказать, что они соответствуют обычно определенной зоне бытования. Так, например, известно, что В. И. Чичеров выделил зону распространения песенного типа «овсень» (по его рефрену) в районах среднерусской полосы и Поволжья, а «виноградья» — в основном на территории русского Севера.

В Белоруссии в качестве наиболее типичных фиксировались колядные рефрены типа: «Святы вечар!» («Святы вечар пад акенечкам!», «Святы вечар, святе ражаство»!, «Святы вечар добрым людям»! и др.) и «Шчодры вечар, святы васiлле!»

Бóльшее разнообразие их обнаруживает украинский колядный цикл. Наиболее популярными можно считать: «Ой дай, боже!»[8] и «Щедрий вечiр, добрий вечiр!» (кроме того, широко известны следующие типы припевов: «Рай розвився, ой рай розвився. . .», «Грай, море, радуйся, земле!», «Дзвенiла, дзвенiла вода. . .», «Бiг му дав! Не заздростiте, панове-браття, дасть i вам» и др.).

Большое количество примеров показывает, что рефреном со временем могли становиться просто строки из песни, логически продолжающие ее содержание. Например, в украинской колядке:

Мав Iвасенько ворона коня.
Сам молоденький, кiнь вороненький!
Ой дав вiн єму шовкову траву
Сам молоденький, кiнь вороненький. . .

(Кол. та щедр., с. 252)

В польских колядных песнях одинаковым рефреном часто начинается и заканчивается каждый стих (или двустишье). Кроме слова «коленда», популярного в рефренных формулах всех славян, для польской традиции наиболее устойчивыми можно считать следующие формы припевов: «Hej nam, hej!», «Hej, leluja!», «Haleluja!», «Alleluja!», «Hej, ło-łom!», «Oj, lelom, lelom!».

---

[8] По мнению специалистов, на относительную древность этого рефрена может указывать его сходство с именем древнеславянского божества «Даждьбога» (Дабога, Дajбога) при учете словообразовательной параллели между типом имен Даждьбог и Велй-бог (Иванов, 1965, с. 23, 61; Иванов, 1974, с. 53).

В сборнике Ф. Котули, который так и называется «Hej, leluja!», более 30-ти песен имеют этот рефрен, вынесенный в заглавие книги. В специальной литературе высказывалось мнение, что религиозная форма припева «Alleluja!» могла быть преобразована из рефренов старых обрядовых песен «lelom», «ło-łom!», которые в свою очередь можно соотнести с припевными формулами свадебных и хороводных песен «lado», «lele». По-видимому, можно признать правильным мнение исследователей о том, что некоторые имена праславянских богов Я. Длугош выводил на основе непонятных для него выкриков-припевов обрядовых песен типа «Lyada» и «Dzydzilelya» (Иванов, 1965, с. 54). Напомним сохранившуюся в чешском средневековом источнике цитату колядной моравской песни с рефреном «Vele, vele!».

В чешской и словацкой колядной традиции рефрены очень часто опускались, там же, где они сохранились, наиболее типичными можно признать следующие формулы: «Koleda», «Het, het, kolenda!», «Hej num, hej num!», «Hej dum, hej!», «To Bug dej!»

Значительная группа рефренов в украинско-белорусских и западнославянских колядках отражает несомненное влияние церковного элемента. Кроме уже указанного польского припева «Aleluja!», это — популярные формулы типа: «Pochwalon bądź, a nasz miły Panie, pochwalon bądź na niebie!», «A mój mocny Boże, bądź pochwalon na niebie!», «O Jezus miły!» и т. д.

С ними смыкаются подобные рефрены словацких и моравских песен: «Chvála bud', mocny Bože, chvála bud' v nebesích!», «Ach můj Bože, mocny Bože, což ta láska mnoho může!»

В белорусском колядном и волочёбном циклах, кроме уже указанных устойчивых формул — «Святы вечар, святе ражаство!» и «Хрыстос васкрес, сын божы!», — встречаются христианизованные рефрены: «Радуйся, земле, естем сын божий народзіў!», «Радовались да всі святыя Ражеством!» и др.Такого же типа припевы известны в некоторых украинских колядках: «Алилуй, гей, алилуй, господи боже, помилуй!», «Славен єси, славен єси наш милий боже на небеси!» и др. Причем рефрены этого типа использовались в текстах обрядовых народных коляд с наиболее традиционными колядными сюжетами. Более того, такая христианизация рефренов характерна прежде всего для «господарского» цикла, который как наиболее значительная часть колядования — о чем уже говорилось — в наибольшей степени подвергался контролю церкви и попыткам его ассимиляции.

В собрании украинских коляд В. Гнатюка сохранилось интересное свидетельство о традиции исполнения разных рефренов в зависимости от конкретного величаемого лица: на территории Косовского пов. Коломыйского края в колядках для хозяина и хозяйки принято было употреблять припевы: «Радуй си, земне, син народив си, радуй си!» и «Славен єс, Боже, по всему світу, славен єс!»; вдовам, вдовцам и молодым хозяевам подбирали рефрен типа: «В неділю рано зелене вино, зелене!», а молодёжи и детям: «Дай, боже!» (Гнатюк, т. I, с. XXVI).

Общими для колядных песен западных и восточных славян типами рефренов, сохранивших относительно устойчивую архаическую форму, являются припевы со словом «коляда», выкрики типа «гей, гей!» и различные модификации повторов с частицей «ле-ле», «ло-ло». Кроме того, архаичным может быть признан, по-видимому, и рефрен «Ой дай, боже!» («To Bug dej!»).

» «

Итак, как можно было заметить из анализа сюжетного состава «господарских» коляд, в этой части репертуара гораздо более отчетливо (по сравнению с «молодёжным» циклом) прослеживается связь с определенными обрядовыми действиями и до некоторой степени с элементами магической функции колядования, которые на уровне песенного текста проявляются в разработке сюжета об «истории» злаковых культур с подробным перечислением всех этапов работ по выращиванию, уборке и выпечке хлеба, в использовании устойчивых формул о «приплоде скота» с обязательным перечислением всех видов домашних животных и благопожелательных клише о «богатом урожае».

Однако песенный материал «господарского» цикла, претерпевший значительные разрушения и изменения в своем составе, вобравший целый ряд величальных форм и случайных, значительно более поздних по происхождению текстов, оказывается все же недостаточной базой для реконструкции первоначальной формы и смысла колядования.

До сих пор мы учитывали лишь сюжетные ситуации самих колядных песен без учета специфики их обрядового бытования, т. е. основной песенный (сюжетно оформленный) текст рассматривался без сопутствующих вступительных, благопожелательных, заключительных, просительных и благодарственных приговорных формул, включение которых в контекст обрядовой ситуации и создавало ту обязательную структуру колядования, о которой говорилось в первой главе нашей работы. Между тем без привлечения этой части обрядовых текстов весьма трудно понять ритуальный смысл и значение колядного обряда.

Глава четвертая



Обрядовые формулы, сопутствующие песенному колядованию

С самого начала придется отметить, что разграничение видов приговорных обрядовых формул по признаку их поэтапного исполнения (вступительные — просительные — благодарственные — заключительные) возможно лишь в теоретическом смысле. Фактически же тот набор формул, сопутствующих песенному колядованию, который фиксировался собирателями, — а делалось это, к сожалению, очень непоследовательно — представляет собой самое пестрое смешение элементов этой условной классификации. Может быть, наиболее четко выделяются лишь вступительные клише, да и то к ним легко примыкали сразу и поздравительные формулы, а иногда и куплеты с намёками на одаривание. Об остальных типах формул можно говорить как о заключительных: завершая колядование, они включали в себя элементы благопожеланий, просительные вставки, формулы угроз и благодарствий (или только что-то одно из всего этого набора).

Кроме того, не всегда удается отделить речитативную часть исполнения от песенной: скажем, одна и та же благопожелательная формула (например, о «приплоде скота») могла входить в песенное исполнение, смыкаясь с сюжетной ситуацией о «птице, приносящей благую весть», или в речитативный приговор в качестве заключительного пожелания после песенного текста с любой тематикой. Фиксировались же такие случаи обычно без пометки, какая часть текста пелась, а какая приговаривалась.

Впрочем разграничения такого рода (песенных и речитативных формул) не кажутся нам принципиально важными. Анализ этой части обрядовых текстов нам придется провести с учетом такого характера фиксации полевого материала, который был принят в XIX—начале XX в.

» I «

О вступительных формулах нам уже приходилось говорить выше при описании структуры колядования и характеристике некоторых «обрядовых» зачинов.

Несколько типов развернутых приговоров перед колядованием приводится в собрании песен Я. Ф. Головацкого [1]. Наиболее устойчивыми элементами в них выступают уже отмеченные нами выше традиционные вопросы: «Ци позволите колядовати?», «Ци спиш, ци чуєш, господареньку?», «Чи є ти дома?»
Вот одна из типичных вступительных формул украинского колядования:

От сему дому, от веселому,
Ци повелите колядовати,
Колядовати, дом звеселити,
Дом звеселити, дети збудити?

(Головацкий, т. III, с. 1)

Или еще один вариант вступления:

Ой, помагай бог, пан господарю! — До тебе!
Вот тебе кличе на порадочку — до себе!
Идут до тебе любыи гости,
Любыи гости, все колядничкн,
Все колядничкн, все молодчики.
Вечер добрый, пан господарю!
Чи є ти дома? Чи нема! Дай ся чути!
Чи позволите колядовати,
Колядовати, дом звеселити?

(Там же, с. 1—2)

Такого же типа вступительные приговоры использовались в обряде новогоднего щедрования:

Пане господарю,
Ци спите, ци чуєте?
Ци дома ночуєте?
Ци скажете щедровати,
Свой дом звеселити,
Дробны дети побудити,
Сами веселыми быти?

(Там же, с. 141)

Значительно чаще в практике колядования обрядовые вступления бытовали в форме краткого вопроса: «Ци спиш, ци чуєш, господароньку? Ци позволите колядовати?» (там же, с. 109) или «Щандрый вечер, добрый вечер, добрым людём на новый рок! Ци позволите щандровати?» (там же, т. II, с. 145).

---

[1] В остальных сборниках колядных песен если иногда и дается подборка заключительных формул, то вступительные приговоры, как правило, отсутствуют. Даже в новых, хорошо подготовленных изданиях («Колядки та щедрівки» и «Зімовыя песні»), где тщательно подобраны образцы самых разных типов святочных текстов (в том числе: детские колядки, песни обхода «с козой», заключительные «віншівки» и «поколяді», шуточные концовки, новогодние «засівалки», колядные игровые и посиделочные песни), — нет примеров традиционных вступительных формул.

В некоторых вариантах вступительных формул содержится вопрос, «кому первому колядовать?», который отражает традицию дифференцированного опевания отдельных членов семьи:

Пане господару,
Чи дозволиш нам колядувать?
Чи господару, чи господинці,
Чи господарській дитинці?
«Хазяїн уже їм говорить:
— Заколядуйте моїй хазяйці».

(Гнатюк, т. I, с. 6)

Для белорусской традиции в еще большей степени характерно сращение вступительного вопроса с песенным зачином. Очень популярны здесь формулы-приветствия: «Добры вечар таму, хто ў етам даму — святы вечар!» (Зімовыя песні, с. 181, № 225; с. 186, № 233; с. 190, № 242; с. 194, № 250) или «Шчодры вечар, добры вечар, усім людзям на ўвесь вечар!» (там же, с. 187, № 235; с. 187—188, № 236—237; с. 188, № 238; с. 189, № 240; с. 190, № 241). Они сочетаются с вопросительными клише «Ой, ці дома пан хазяін?», «А чы ты спиш, чы так ляжыш?», разворачиваясь иногда в довольно длинное песенное вступление:

Пане дзядзьку, гаспадару — Святы вечар! *
Я твайго двара не мінаю.
А чы ты спіш, чы так ляжыш?
Калі ты спіш — гасподзь з табою,
Калі так ляжыш — прачыні акно,
Прачыні акно, штоб відно было,
Прачыняй сені, штоб пчолкі селі,
Прачыняй дзверы, штоб села двое. . .

(Зімовыя песні, с. 171)

Призыв открыть перед колядующими ворота, двери, окно — очень популярная часть вступительных формул восточнославянского материала. Работая в украинском Полесье в 1978 г., мы записали интересные варианты вступлений такого типа: в с. Глинное Рокитновского р-на Ровенской обл. колядующие в прежние времена, подойдя к хате, говорили под окном: «Дóбрый вэ́чір, пане господáру! Одсýньтэ окнó — кы́нэ бог добрó! — Кому пісню петь?» Или немного иначе: «На дóбры вэчóр, пане господару! Прочыні 'кно, бóгу кынь добрó, прочыні сені, шчоб пчолы селі — дозвóльтэ шчодрувáть?» (ПА-78, зап. автора).

Русские вступительные формулы, знаменующие начало колядования, обычно очень кратки и содержат лишь одну основную просьбу — разрешить колядовать, причем весьма последовательно при этом используется фразеология, включающая глаголы «покричать» коляду (или овсень), «кликать», «сказать», — и почти никогда: «спеть» (это было отмечено в диссертации А. Н. Розова, с. 27, 44).

Например, такое вступление:

— Хозяин с хозяйкой, велите овсень прокликать!
— Кличьте.

(Поэзия кр. пр., с. 12)

Многочисленные свидетельства собирателей о том, что «колядки не пели, а кричали» и что «усень не песня, усень — кричат» (цит. по диссертации А. Н. Розова, с. 27, 36), проясняют исполнительскую манеру среднерусского колядования, которая — по мнению К. В. Квитки — отражала древние представления о способах воздействия на силы природы (Квитка, с. 105—108).

У западных славян в качестве вступительных могли фигурировать песенные зачины, содержащие популярные вопросные формулы: «Cy śpicie, cy nie śpicie? Cy nam śpiewać pozwolicie?», «Doma-li ten hospodař, co me mu zpěvame?»

В ряде случаев фиксировались диалогические формы вступлений: Например, в Словакии (р-н северного Спиша) при обходе «со звездой» на Рождество исполняли под окнами церковную колядку, после чего стучали в дверь и говорили:

— Pochval'en Pan Ježiš Kristus!
— Až na věki věkov.
— Ci mozeme vom zaśpievač?
— Al'e hej!

После этого диалога входили в хату и начинали «виншовать» (Sulitka, s. 84).

Реже исполняли более развернутые вступительные формулы приговорного характера. Например, варианты польских вступлений:

Panie gospodarzu,
Gdzie tam odpoczywacie?
Na tym malowanym stole?
Nie racz się frasować,
Będziemy wam kolędować.

(Kotula, s. 100)

Или:

Zawitamy do pana gospodarza po kolędzie,
Rad będzie, nie będzie —
Kolędować mu się będzie. . .

(Świętek, s. 69)

Своеобразное сращение вступительного, заключительного и просительного элементов в единой «поколядной» формуле, которой обычно заканчивалось пение, отмечено в собрании Я. Щвентека:

Hej nam hej! — Panie gospodarzu, raccie się przebudzić,
» » » Raccie się przebudzić, piosenki posłuchać,
» » » Boć wasa piosenka, a nam kolędecka,
» » » Boć my se ją zasłuzyli

Hej nam hej! — I Panem Jezusem przytwierdzili!
Odzałuj ochoty — buchnij srebrny złoty!
(Świętek, s. 72—73)

Особый интерес представляют такие вступления — чаще всего это песенные зачины, — которые содержат устойчивые мотивы специфически «обходного» обрядового значения. Речь идет прежде всего о мотиве «поисков среди ночи хозяйского двора», характерном для колядного и волочёбного репертуара:

Ми ўсю нічку тай ни спали,
Ми ходили, сумували,
Питали ми си доброго газди,
Допитали си гречного пана,
Гречного пана, ба й пана Петра.
Ци ж ти дома, гречний пане? . .
(Гнатюк, т. I, с. 4)

К этому мотиву примыкают формулы, важные с точки зрения их обрядового значения, содержащие указание на то, что ритуал обхода совершается один раз в году, — причем эти вставки популярны как в колядном, так и в волочёбном материале. Ср., например, вступление к украинской колядке:

Ит цему двору, ит веселому, — Гой дай, Боже! *
Бо ми гостеве в сей в рпк до тебе.
Ци дома, дома, наш господар?
Ой ми знаємо, шо ти є дома. . .
(Гнатюк, т. I, с. 5)

Формулы из белорусских колядок:

«А мы госці нячастыя — у гадочку адну ночку».
«Гэты госці не частыя, у гадочак толькі разочак».
(Зімовыя песні, с. 181, 155)

И подобные же клише в волочёбных песнях:

Мы госци не докушные,
Не докушные, не забавные,
Не забавные — раз в год бываем. . .
(Романов, вып. 1—2, с. 453)

На обрядовую значимость таких формул указывает интересное сопоставление их с текстом древнегреческой «иресионы», исполняемой в период зимних поздравительных обходов, где сохранились сходные сюжетные детали: «. . .Я прихожу непременно, прихожу раз в год, подобно ласточке, я стою перед дверями босиком. . .» (Цит. по диссертации А. Н. Анфертьева, с. 24).

Для украинских коляд характерны также вступительные формулы, включающие призыв достойно встретить колядников, которых называют «небывалыми гостями», «роковыми гостями» (т. е. приходящими раз в год), «божьими служеньками» и пр.:

Ой устань, устань, господареньку — Ой дай, Боже! *
Побуди свою всю челядоньку,
Ой най-же она раненько встає,
Світлі світлоньки позаметає,
Тисові столи позастилає,
Пшеничным хлібом позакладає,
Бо прийдуть до вас врічні гостеньки,
Врічні гостеньки — колядниченьки. . .

(Гнатюк, т. I, с. 6)

Обращают на себя внимание намёки на особую значимость колядников и на их связь с божественной силой. В. Гнатюк приводит текст вступительного приговора, который произносил «березá», входя во двор к хозяину:

Приходь, приходь сам Бог на сьой двір [2]
Зо всіма святими, з нами молодими,
Бо йдуть до тебе у рік гостоньки,
У рік гостоньки, всьо колядники.
Позволь же їм защебетати,
Як соловейку на сіножаті,
Як зозуленці при зеленім гаю.

(Гнатюк, т. I, с. 4)

» II «

Существует значительно большее разнообразие видов заключительных формул, сопровождающих колядование. Поскольку обряд начинался, как правило, с величания хозяина, то и большинство вступительных клише примыкало к «господарскому» репертуару. «Поколядные» же концовки были обязательны для песен всех групп (адресованных хозяйке, парню, девушке). «Поколядью» назывались краткие прощальные формулы, указывающие на окончание колядной песни, посвященной конкретному лицу.

Например, в Галицкой Руси наиболее традиционными концовками для группы «девичьих» коляд были следующие:

А за сим словом бувай здорова,
Бувай здорова, красная панно,
Красная панно на имя Анница,
Не сама с собою, с отцом, с маткою,
С отцем, с маткою и с челядкою,
И с братчиками, тай с сестричками,
Та й с усем родом, с красним обходом!

(Головацкий, т. III, с. 97)

---

[2] Мысль о том, что визит колядников обеспечивает дому божье благословение, прослеживается во многих славянских обрядовых приговорах. Интересно сопоставить эти данные с материалом болгарского обычая: в Восточной Болгарии перед началом или в заключение колядования посетители провозглашали в каждом дворе: «Я ний оттук, я господь тука!» «Мы отсюда, а господь сюда!» (Арнаудов, с. 41) или «Язе въ кущи и Богъ съ мене!» (там же, с. 39)

Такую же формулу использовали в колядках для парней, заменяя вторую строку: «Бувай же здоров, белый молодче. . .» (там же, с. 62). Обычным в таких концовках был элемент благопожеланий в адрес величаемого лица:

> «Вінчуэмо ти, гречная панно Теклюню, щастям, здоров'ям, ружовим вінцем, білим молодцем. Велика рости, коляду неси, на весілля проси!»
>
> (Кол. та щедр., с. 494)

Подобные варианты послеколядных приговоров известны в белорусском фольклоре:

Слухай, Надзюхна, з усім словам,
З усім словам да й жыві здарова,
Да й жыві здарова з бацькам, з маткаю,
З бацькам, з маткаю, з добрымі людзьмі,
З добрымі людзьмі, калядпічкамі.
(Зімовыя песні, с. 246)

Наиболее типичными пожеланиями в концовках «молодежных» коляд, естественно, являются предсказания счатливого брака — «каб вялікая расла, да зялёных святак замуж пашла» (там же, с. 243).

Очень популярны такие пожелания и в польских приговорных текстах. Несколько типов таких устойчивых клише фиксировались например, в Краковском воеводстве:

Życzymy ci szczęścia,
Wszystkiego dobrego,
Na tym Nowym roku
Wesela twojego. . .
(Szopka Krakowska, s. 153—154)

Nadobna panienka, mas ci tego dosyć,
Jeno Pana Boga o zdrowicko prosić,
Pana Boga i Najświętszej Panny,
Zeby ci sie dostał parobecek ładny.
(Konopka, s. 91)

Juz my cię, Zosieńku, okolendowali,
Ino my ci jeszcze chłopaka nie dali!
Rącki biełusieńkie śniegu się równają,
Ocka siwiusieńkie nam się podobają,
Odzałuj ochoty, dej cerwony złoty.
(Świętek, s. 85)

Ф. Котуля сообщает, что такого рода заключительные приговоры и припевки, специфические для каждой колядной группы даже в пределах одного села, можно было еще в недавнее время записать в Жешовском воеводстве (Kotula, s. 89—90).

Сохранилась формула традиционной послеколядной концовки и в тексте польской колядки, адресованной молодцу и датирован-

ной XVI в. Это в основном просьба о вознаграждении:

...Masz-li nam daci,
Nie daj nam długo staci,
Boć nas będzie uziąbaci.
Skakały bosy pod niebiosy,
Chciały kołacze i kiełbasy.

(Rombowski, s. 24)

Преимущественно «просительный» акцент содержится и в концовках русских, словацких и чешских коляд.

Особый интерес с точки зрения заклинательно-магической функции обряда представляют благопожелательные заключительные формулы общехозяйственного типа, содержащие элементы уже знакомых нам по песенному колядному материалу клишированные эпизоды о «приплоде скота» и «богатом урожае». Например, ср. развернутую благопожелательную концовку украинской колядки:

Ой за цим словом будь, газдо, здоров!
Будь, газдо, здоров тай не сам собов,
Не сам собою, з газдинев свою,
З газдинев свою, шьи з діточками,
З нами гостями, з колідничками,
Гой цісі світки світкуй ти здоров,
На многі літа дочікай здоров!
Дай-жи ти, Боже, я в дім здорове,
Я в дім здорове на головочку,
По двору шьисте на худобочку,
На худобочку на роговую,
Я по тім часі на всю дрібную,
Я в город зіле, я в дім весіле.
В пасіці ріно, я в дому скріно,
Дайжи-ж вам, Боже, три стоги гречки,
Три стоги гречки на пирожечки,
Я три пшениці — на паляниці,
Я два-три вівса, тай коляда вся.

(Гнатюк, т. I, с. 108)

В колядных заключительных приговорах часто использовались устойчивые клише, известные в репертуаре различных календарных обрядов (весеннем, егорьевском, жнивном). В частности, одной из наиболее популярных «сквозных» формул является благопожелание о «приплоде скота». Такова, например, заключительная концовка волочёбной песни:

... Да бывай здороў, май сто короў,
Май сто короў, пятьдесят конёў,
Май пятьдесят конёў, семь сох волоў,
Семь сох волоў, полтораста роёв.

Будзь здароў, як зимою вода,
Да будзь богат, як ў летку земля. . .
(Шейн, 1874, с. 101)

В западнославянском колядовании такие формулы нередко выступают не в виде послеколядных концовок, а как самостоятельные приговорные тексты — «повиншовання». Многие из них построены на основе широко известного у многих народов сопоставления по принципу «сколько — столько»:

Например, ср. отрывок польского колядного «повиншовання»:

. . .Dej, Boże, żebyście mieli tela wołków,
Co w płocie kołków,
Tela cieliczek — co w lesie jedliczek,
Tela byczków — co w lesie buczków,
Tela owiec — co w lesie mrowiec.
(Literatura ludowa, 1954, № 4, s. 53)

На подобной формуле основано большое количество поздравительных приговоров в словацких и моравских зимних обрядах. В районе Спишской Магуры при обходе с еловой веткой в рождественский вечер молодые люди произносили следующий «винш»:

Ňesém vom tam hojénecke,
Kel'o na tej hojénece ceténecek —
tel'o nef vom Pon Bog nagodži oviecek.
Kel'o na dahu kolkof —
tel'o v stajni volkof.
Kel'o v lese jedlicek —
tel'o v stajni čelicek. . .
(Olejník, s. 129)

Очень популярна конструкция такого сравнения и в благопожелательных текстах моравско-силезского фольклора:

Vinšujem vum:
Kěla v lese javorkuv — tela ve chlivě baraukuv,
Kěla v lese bučkuv — tela do roka byčkuv,
Kěla v lese jedliček — tela v roku těliček,
Kěla na placu kolkuv — tela do roka pacholkuv,
Kěla na placu slivek — tela do roka divek.
(Václavík, s. 96)

Двусоставная структура таких пожеланий известна в обрядовом фольклоре почти всех народов Европы [3] и, по-видимому, генетически связана с древними формами магии. Сохранился средневековый текст римского колядного приговора, который произносился при каких-то магических действиях со словами: «. . .Tot

[3] Сравнительному анализу таких формул в календарной поэзии славян посвящена статья Ю. З. Крутя «Величання і побажання в обрядовій поезії слов'ян» — см. сб.: Розвиток і взаємовідношення жанрів слов'янського фольклору. Київ: Наукова думка, 1973, с. 91—139.

filii, tot porcelli, tot agni!» (цит. по: Веселовский, с. 117). Можно предположить, что первая часть сопоставления подразумевалась из ритуальных действий, подобно тому, как у румын на Новый год дети, посещая дворы, разбрасывали перед хатой солому или навоз, произнося при этом заклинательную формулу: «Столько ягнят, столько поросят, столько овец, столько телят, столько быков, столько коров!» (Caraman, s. 353).

Особенно интересны с точки зрения связи приговоров этого типа с обрядом благопожелания, сопровождающие визит «полазника» [4]. У южных славян такие формулы сочетались с ритуальными действиями возле очага, где тлел «бадняк». Например, в Сербии (р-н Шумадии) «полаженик», войдя в дом в рождественское утро, трижды обходил вокруг очага, шевелил кочергой поленья, чтобы летели искры, и говорил при этом: «Колико ових варница, домаћине, толико ти било оваца и новаца, крмака и трмака, овнова и волова. . .» (Усачёва, 1978, с. 40). — «Сколько этих искр, хозяин, чтобы столько у вас было овец, и денег, боровов и ульев, баранов и волов». Так же поступал в Болгарии «полазник» на Игнаж-день (20.XII), приговаривая: «Колко искрици — толкова пиленца, шиленца, яренца, теленца, ждребенца, дечица!» — Сколько искр — столько цыплятoк, барашков, ярочек, телушек, жеребят и детей! (Арнаудов, с. 25).

Первый элемент сравнения («искры») в приговорах такого двусоставного вида мог опускаться, так как он подразумевался из обрядовых действий. Так, в Герцеговине первый гость на Новый год подходил к очагу, стучал кочергой по бадняку, стараясь извлечь побольше искр, и приговаривал при этом: «Ов'лико ти било оваца и јањаца! Ов'лико коза и козлића! Ов'лико говеда и сваког добра!» — «Столько было бы у тебя овец и ягнят! Столько коз и козлят! Столько скота и всякого добра!» (Усачёва, 1978, с. 34).

Как видим, здесь основным является сопоставление «богатого приплода» с искрами от обрядового полена. Такие же элементы сравнения характерны и для румынских благопожеланий, например, в «орациях плугушорула», где популярна такая стереотипная формула: «Сколько углей в камине, столько быков в хозяйстве, сколько пепла в печи, столько ухажеров вашей дочке. . .» (Caraman, s. 366).

В обрядовых приговорах западных и восточных славян в качестве первого члена таких сопоставлений обычно выступают де-

---

[4] Конкретные славянские формы бытования обряда «полазник» и словесные формулы рассмотрены В. В. Усачёвой в статьях: «Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда «полазник»). — См. в кн.: Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.: Наука, 1977, с. 21—76; «Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка». — В сб.: Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М.: Наука, 1978, с. 27—47.

ревья в лесу, колья в заборе, муравьи[5]. Так, в польских Татрах пришедший с поздравлениями «подлазник», обсыпая хату горохом, овсом, бобами, произносил «повиншование», содержащее такую формулу: «. . . coby sie wam trzimały bycki, jako w lesie bucki, coby sie wam trzimały owiecki i kunie, jako palce u dlonie. . . cobyście mieli tyle worków, kielo na dachu kołków, cobyście mieli tyle kunicków, kielo w płocie kuliclów, cobyście mieli telo owiecek kielo w mrowisku mrówecek, cobyście mieli telo cielicek, kielo w lesie jedlicek» — «. . .чтобы у вас водились бычки, как в лесу буки, чтобы у вас водились овечки и кони, как пальцы в ладони. . . чтобы у вас было столько мешков, сколько на крыше колков, чтобы у вас было столько коней, сколько в заборе палок, чтобы у вас было столько овечек, сколько мурашей в муравейнике, чтобы у вас было столько телят, сколько в лесу елочек» (Pasterstwo Tatr. Polskich i Podhala. T. 7. Wr.—W.—Kr., 1967, s. 134.)

Такие благопожелания в разных вариациях повторяются в поздравительных формулах не только в обряде «полазника», но и при обходе колядников, «шчодраков», «драбов», «трех королей» и прочих визитеров на территории Жешовского, Тарновского, Краковского, Люблинского воеводств. Подборку обрядовых текстов такого рода приводит Ф. Котуля в сборнике «Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan» (Lublin, 1969).

В Словакии, как и в Польше, благопожелания в форме структуры «сколько — столько» популярны во многих обходных обрядах осенне-зимнего периода. Так, на св. Томаша (21.XII) в Пуховской долине по домам ходили «полазники» с зелеными ветками, высказывая пожелания хозяевам дома в следующих традиционных выражениях:

Vinšujem vám na toho Tomáša
aby ste mali v maštali roháča,
kol'ko jedliček — tol'ko celiček,
kol'ko bučkov — tol'ko býčkov,
kol'ko recazí — tol'ko peňazí,
kol'ko tanierov — tol'ko každej dievke frajerov.

(Dzubáková, s. 572)

Такие же двухчастные сравнительные клише входили обязательной частью в тексты приговоров в словацких обходах «с оцелей» (т. е. куском железа или камнем). Обряд этот обычно практиковался на св. Люцию (13.XII). В с. Верх. Жемберовцы (р-н Штявницких гор) рано утром молодые парни брали с собой камень и ходили по домам. Обряд назывался «ходить с оцелей». Войдя в дом, они клали камень на пол и возле него «винշовали» следующим образом:

[5] Известна, впрочем, в западно- и восточнославянском материале традиция новогодних гаданий об урожае злаков по разогретым углям, взятым из своей печи: их раскладывали в устье печи, загадывали на каждый из угольков конкретный вид зерна и следили, который из них дольше будет тлеть (не загаснет).

Doniesol som vám oceli,
Aby sa vám hrnce, misky nebily,
A sekery nelámaly.
Kol'ko máte v plotě kolkov —
Abyste mali v maštali tol'ko volov,
Kol'ko máte tanierov —
Aby vaša dievka mala tol'ko frajerov.
(Bednarík, s. 72—73)

Подобная стереотипная формула использовалась для построения длинного ряда благопожеланий, уже значительно осовремененных, но по-прежнему сохранявших структуру построения текста по принципу сопоставлений «сколько — столько»:

. . .Kol'ko máte za rámom lyžičok —
tol'ko máte vo dvore teličiek;
kol'ko máte na šope kolkov —
tol'ko máte v maštali volov;
kol'ko máte za rámom tanierov —
tol'ko majú vaše dievky frajerov;
kol'ko máte vo vašom dome ohnísk —
tol'ko majú vaši parobci porísk. . .
. . .kol'ko máte na stene obrazov —
tol'ko ráz vo vašom humne klasov.
(Melicherčík, s. 70)

В меньшей степени популярна такая форма сопоставлений в русском обрядовом фольклоре. Единичные тексты встречаются в качестве колядных благопожеланий:

. . . Сколько дубочков, столько сыночков,
Сколько осиночек, столько свиночек,
Сколько свечек, столько овечек. . .
(Поэзия кр. пр., с. 126, № 93)

Наряду с такой двучленной основой обрядовых приговоров существует довольно большое количество традиционных формул одночленной структуры, организованной по принципу «пусть будет. . .» или «дай, боже». Например, часто фиксировалась следующая польская приговорная формула при колядовании:

. . .Każda krówka niech się wam ocieli,
dzban mleka dawa,
każda kurka trzy razy kurczątka oddawa,
świnie i prosięta, jagnięta, cielęta
by się mnożyły a tłuste były,
konie także a wasze źrebięta. . .
(Lud, t. 11, s. 149—150)

Такого же рода «повиншовання» известны фактически во всем славянском календарном фольклоре. Наиболее популярными считались краткие пожелания по формуле «пусть будет. . .» —

такие, скажем, как приговор великодной обрядности, записанный в Моравской Словакии: «Aby sa vám krávy ščasně potelily, kobyly o hřebily, svině oprasily, ovce pokotily, včely pomnožily. . .» (Václavík, s. 94).

Особый интерес представляет диалогическая форма благопожеланий, известная в основном в фольклоре Карпатского региона. Речь идет о том моменте колядования, когда в благодарность за дар колядующие произносят благодарствия и пожелания поочередно в соответствии со своей ролью в группе. Пример такой формы заключительного приговора уже приводился в главе I при описании гуцульского обряда. Варианты сходных описаний дают материалы Головацкого и Кольберга.

Игровая перекличка в момент одаривания происходит таким образом, что «березá», получив подарки, торжественно обращается к своей группе: «Панове колiднички!» — На что те откликаются: «Ми то чуєм!»
— Поздоймайте шапочкы!
— Ми так чинимо!
— Даруе нас сей пан господар калачом.
— А ми его вiншуем щастям i здоровьем!
Затем «березá» произносит пожелания, а колядники хором выкрикивают фразу «Дай, боже!» или «Даруй, господи!»
— Кôлько в сей коляде крошечок,
даруй, боже, в загороде тôлько коровок, — Дай, боже!
— А в коннику коней, — Дай, боже!
— А в кошаре овечок, — » »
— А в пасечце бджолок, — » »
— А до того шчастье та здоровье... — » »
(Kolberg, t. 29, s. 89; s. 124—125; Головацкий, т. III, с. 122)

Манера поочередного исполнения текста и рефрена — как известно — характерна и для песенного колядования.

Подобная форма благопожеланий фиксировалась, кроме того, в некоторых селах Моравско-Силезских Бескидов (р-н Грчавы, Яблунковска), где уже в послевоенные годы была записана «виншовальная» формула в следующем исполнении:

Один из группы:	*Остальные хором:*
. . . Co byšče se uchovali tela čeliček,	
jako v leše jedliček —	To Bug dej!
— Co byšče se uchovali tela byčkuv,	
jako v leše smyrečkuv —	To Bug dej!
— Co byšče se uchovali koně vrane —	To Bug dej!

(Václavík, s. 92—93)

Такие речитативные благопожелания, произносимые поочередно главарем и группой, называются на этой территории «osundz», что, по-видимому, связано со значением «судьбы, рока, предсказания». Несколько вариантов их записал в 50-е годы в с. Буковце (близ Яблунковска) чешский этнограф А. Сатке.

» III «

Наряду с рассмотренными разновидностями формулы о «приплоде скота», очень популярна также традиция включать в благопожелания эпизоды, содержащие предсказание «богатого урожая». Наиболее традиционный тип этой формулы — «Зароди, боже, жито, пшеницу, всякую пашницу. . .» — мы уже отмечали в главе о «господарских» колядках. Такого же рода устойчивые клише постоянно фигурируют в приговорных благопожеланиях и заключительных частях колядных текстов. Особенно характерны они для «засiвалок», т. е. детских поздравительных куплетов, произносимых при обсыпании зерном утром на Новый год:

Сійте, сійте на нове літо!
Зароди, боже, жито, пшеницю
І всяку пашницю!
В полі ядром,
А в дворі добром,
В полі копами,
На гумне стогами,
В кліти коробами,
В печі пирогами,
А на столі хлібами. . .

(Кол. та щедр., с. 538)

Такие же пожелания без каких бы то ни было изменений могли исполняться насквозь по всему календарному фольклорному циклу. Часто фиксировались они, например, в качестве дожиночных песен (и приговоров):

Радзи, божа, жыта,
Жыта и пшаницу
И ўсякую ярыцу,
У поли копами,
А ў гумне стогами,
Ў клеци коробами,
А ў печи пирогами.

(Шейн, 1887, с. 285)

Характерны такие формулы и для весенних украинских, белорусских и русских закличек.

В западнославянских колядных приговорах предсказание богатого урожая включает иногда подробное перечисление видов сельскохозяйственных культур, которые выращиваются в данной местности. Например, на Мораве при хождении на святки с «штястичкой» (зеленой веткой) «виншовали» следующим образом:

Štěstí, zdraví, pokoj svatý
vinšujeme vám,
napřed pánům hospodářům
a potom dítkám.
Ten rok velmi šť'astny bude,

obrodí se vám cibule,
křen, mrkev i sladké zelí,
řepa, ředkev s petruželí.
Obrodí se vám pšenice,
ječmen, žito i jařice,
naplní se vám stodola. . .

(Bonuš, s. 14)

В польских «виншах» при пожелании урожая присоединяются шутливые сравнения: «żeby się wam udała pszeniczka — jak rękawiczka, żytko — jak kopytko, owiesek — jak piesek, bób — jak żłób, rzepa — jak nalepa. . .» (Kotula, 1969, s. 127, 129, 131, 150).

Использование сравнений для изображения обильного урожая — самый излюбленный прием колядного творчества. Но особого внимания заслуживают такие сравнительные обороты — очень популярные у всех славян, — в которых многочисленные стога на поле сопоставляются со звездным небом:

. . .Будут снопоньки, як дробен дожджик,
Будут копоньки яко звіздоньки,
Будут стоженьки, яко місяченько. . .

(Гнатюк, т. I, с. 122)

Ср. такую же формулу из белорусской волочёбной песни:

. . .Часты густы звезды на небе —
Часцей гусцей снопы на ниве,
Широк высок месяц на небе —
Ширей высшей стоги на гумне.

(Шейн, 1874, с. 86)

Или отрывок польской колядки:

. . .A będzie tu snopia, jako descu kropia,
A będzie tu kopecek, jak na niebie gwiazdecek,
A pójdą tu fury, jak na niebie chmury.

(Konopka, s. 98)

Или подобный эпизод из словацкого рождественского «виншa»:

. . .žebi šče mjeli snopek při snopku, mondel při mondlu,
žebi šče gazda přehodzil pomedzi snopečki,
jak mešonček pomedzi gviozdočki.

(Horváthová, 1972, s. 492)

Иногда в сравнительных оборотах этого типа появляется уже знакомая структура «сколько — столько». Например, в украинском благопожелании:

. . .Дай же вам, Боже, ходити по межи, копы раховати,
Копы пашнысты, снопы ряснысты,
Кôвко звездоньков — тôвко копоньков.

(Головацкий, т. II, с. 35)

Можно предположить, что устойчивая традиция таких сопоставлений была связана с широко известным поверием о том, что звездное небо в рождественскую или новогоднюю ночь является предвестником богатого урожая (хлеба, ягод, грибов) [6].

Мы уже указывали на связь словесной формулы типа «сколько — столько» в благопожеланиях о «приплоде скота» с заклинательной магической практикой целого ряда обрядов (например, при ритуальных действиях у очага). Подобного рода связи обнаруживаются и в некоторых магических приемах, направленных на обеспечение богатого урожая. Так, у польских гуралов известен был рождественский обычай обсыпать зерном принесенную из леса «подлазничку» (верхушку елки) с той целью, «чтобы столько стогов пан бог дал хлеба в следующем году — сколько этих зернышек упадет при обсыпании на пол» (МААЕ, т. I, с. 509). В районе Санока в сочельник после ужина крестьяне подбрасывали вверх к потолочной балке солому: у кого сколько стеблей застрянет вверху — столько у того и будет копен жита ближайшим летом (Kolberg, t. 49, s. 108).

У словаков известен был обычай в сочельник во время подачи на стол обрядового блюда из гороха разбрасывать ложкой этот горох по всем углам хаты, приговаривая: «Сто копен гороха, сто копен мака, сто копен жита, сто копен пшеницы!» (Bednarík, s. 81).

Эта же магическая формула звучит в приговоре, произносимом в сочельник (Восточная Словакия) хозяином дома, который вводит в дом овцу, обводит ее трижды вокруг стола и при этом «виншует»:

Vinšujem vám títo výročisté sviatky,
aby vám dal Pán Boh stáleho zdravia a ščastia,
na dietečkach požehnania a potešenia,
na stádečku rozmnoženia,
na poli sto kop raži, sto kop pšenici, a sto kop ovsa,
a všetko dobré, čo si len od Pána Boha žiadate.

(Feglová, 1975, s. 445)

На Моравском Горацку в день св. Степана (26.XII) пастухи разносили по домам ветки хвои, получая за это от хозяев по калачу. Хозяин же подсчитывал, сколько окажется веточек на принесенной хвое — столько в его хозяйстве должно будет родиться телят (Pernica, s. 30).

Несомненная генетическая связь благопожелательных колядных формул структуры «сколько — столько» с ритуальными магическими действиями была отмечена еще П. Караманом, который сделал на этой основе интересный вывод о том, что устойчивая клишированность однотипных заключительных колядных пригово-

[6] Лексическое совпадение в славянских названиях созвездий с земледельческой терминологией (т. е. использование слов — «сноп», «стог», «копна», «серп», «грабли», «косари» и под.) было отмечено в интересной статье Э. Г. Азим-Заде «К сопоставительному анализу славянских и тюркских названий созвездий» (Советское славяноведение, 1980, № 1, с. 96—103).

ров у разных народов и их формальная и смысловая близость с отдельными словесными формулами, сопровождающими магические обряды, — позволяет видеть истоки колядного творчества в этих стереотипных благопожеланиях, ибо именно они содержат самые важные для крестьянина хозяйственные пожелания (Caraman, s. 180—181, 348—365). Исходя из такого предположения формулировался, кроме того, вывод о том, что обобщенно-хозяйственный тип колядования (а не специализированные величания конкретных членов семьи) можно признать эволюционно более ранней формой обходного обряда, а речитативную декламацию — более старой формой исполнения текстов, чем пение (там же).

Таким образом, анализ заключительных (и самостоятельных) благопожелательных формул в значительной степени помогает раскрыть магическую функцию зимних поздравительных обходов как обрядов важного хозяйственно-производственного профиля. В некоторых колядных концовках или формульных приговорах за привычными для песенной поэтики сравнениями и символами можно увидеть следы весьма древних поверий и представлений. Поэтому впечатление о западнославянских рождественских «винш\u043eвках» как о творчестве исключительно нового времени не соответствует действительному положению. Как бы ни преобразовался постепенно поздравительный приговор — естественно, что он не дошел до нас в неизменной архаической форме, — но устойчивая традиция удержала ряд формул (или, скажем, древний тип их структуры), отражающих заклинательно-магическую обрядовую основу.

Кроме такого благопожелательного аспекта, приговорные формулы, сопутствующие колядованию, содержат, как мы видели, важную информацию, раскрывающую отдельные черты обходного обряда. Она касается типа обряда (вступительные вопросы о том, с кого начинать величание), отражает структуру обряда (специфические вступительные вопросы — заключительные «поколяди» — благодарственные формулы), иногда указывают манеру исполнения (как в русском колядовании — «кричать ли овсень?»). Из этих приговоров и вступлений мы получаем следующие сюжетные характеристики: колядующие ходят в основном ночью, приходят раз в год, идут издалека в поисках двора хозяина, называют себя «непростыми гостями», «божьими слугами», приносящими хозяину радостную весть, призывают хозяев достойно встретить их и щедро одарить.

Просьба одарить — один из существенных моментов обряда, который тоже нашел свое отражение в заключительных формулах. Рассмотрим их подробнее.

» IV «

Наиболее интересной чертой просительных и тесно связанных с ними благодарственных формул (а также формул-угроз) является отчетливо формулируемая в текстах идея, условно обозначенная как «дар за дар», на которую обратил внимание еще Весело-

ский. Вполне наглядно это проявляется в карпатских заключительных благодарственных приговорах при получении калача от хозяев дома, когда «березá», приняв дар, объявляет колядникам: «Дарує нас пан газда колядов», на что группа хором откликается: «А ми єго щастем та здоров'єм!» — с дальнейшим перечислением благопожеланий (Головацкий, т. III, с. 122).

Представления о том, что благосостояние семьи в текущем году находится в прямой зависимости от подношений колядующим, прослеживается и по этнографическим описаниям. По многочисленным свидетельствам собирателей, крестьяне считали, что если колядникам не подадут лепешки или «коровок» из теста, то «в избе на этот год не будет проку» (Чичеров, с. 77). В Полесской экспедиции Института славяноведения в 1974 г. была сделана интересная запись следующего содержания: «Считается, если хозяин подарит ‹колядников› богатыми подарками из своего огорода, то значит, у него и на следующий год будет богатый урожай и он будет жить в полном достатке. . . Даже и теперь, если у людей малый достаток, то к празднику этому ‹святкам› обязательно стараются обеспечить свой дом. . . чтобы когда придут колядники, они могли бы их подарить такими подарками, чтобы все это было у них ‹в изобилии› на следующий год» (ПА-74, с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., зап. С. М. Толстой).

Именно такие представления отразились в ряде просительных формул, где подразумевается мысль: «дай — чтобы обеспечить себе достаток».

Ср., например, типичный для украинского и белорусского колядования приговор:

. . . Ой, пахадзі каля печкі,
Пашукай нам перапечкі,
Ой, пахадзі каля кваскі,
Пашукай жа нам каўбаскі,
Вынесь сала, не скупіся,
Каб твой ячмень урадзіўся,
Каб нажала сто коп жита,
Каб сям'я была ўся сыта. . .
(Зімовыя песні, с. 360;
Кол. та щедр., с. 531)

Или выразительную формулу из русской колядки:

. . . Не дари ты нас, хозяин,
Ни рублём и ни полтиной,
А если дашь пирога —
Полон двор живота,
Тебе триста коров,
Полтораста быков.

(Завойко, 1914, с. 140)

Отчетливо высказана мысль: «отдай — чтобы у тебя было еще больше» — в польской «господарской» колядке, записанной на территории Верхней Силезии:

. . . Wyjmij złotą grzywniczkę, daj nam kolędziczkę,
Jeśli nam jedną podasz, dziesięć sobie schowasz,
A za tę kolędziczkę zdarzy Bóg pszeniczkę,
Zdarzy owies, pogankę, wszystko to się zdarzy,
Co my wam winszujem, panie gospodarzu,
Co my wam winszujem na tysiące razy.

(AMEK, sygn. 215, Górny Śląsk)

В ряде случаев можно заметить установление такой связи между полученным от хозяев обрядовым калачом и будущим богатым урожаем или приплодом скота в этом хозяйстве: «Колько в сей коляде крошечок, — говорит «береза», держа в руках пшеничный калач, — даруй, Боже, в загороде только коровок, коней. . .» и т. д. (Головацкий, т. III, с. 122).

Такие же сопоставления — в более выразительной и развернутой форме — популярны и в болгарских святочных благопожеланиях: «Колкото в тоя кравай зрънца — млети и премлети, трити и притрити, сети и посети — толкова да има в тая къща честь и берекет» — «Сколько в этом каравае зёрнышек — молотых и перемолотых, тёртых и перетёртых, сеяных и просеянных — столько чтоб было в этом доме чести и благополучия» (Дабева, с. 20—21).

В более краткой форме высказаны благопожелания по принципу «какой подарок — такой урожай» в следующем белорусском приговоре:

Турурух, турурух,
Дай дзядько пирўох,
А ты, дзядзина, кусок сала,
Штоб на лето жито жала.
Якiй гэто пирожок —
Такий на лето колосок. . .

(Шейн, 1887, с. 60)

Последние две строки должны были произноситься при получении «пирожка».

Даже в некоторых шутливых просительных формулах часто остается заметным след такой зависимости. Ср., например, концовку польской колядки:

Daj nam, gospodarzu, dziś co na wieczór,
Bochen chleba, bochen chleba i sera misę,
Żeby wam się porodziły cielęta łyse. . .

(Kotula, s. 227)

Или, скажем, приговор «щодраков» на Мазовии:

. . . Dejcie num tu kasy mise,
Zeby wum sie chowały cieluntecka łyse,

Dejcie num tu grochu miare,
Zeby wum sie sykowały te ogiery kare,
Dejcie num tu, co macie dać,
Bo num tutaj długo cekać.

(Łódz. studia, s. 201)

В зависимость от одаривания колядников ставилось не только хозяйственное благополучие дома, но и семейное. В частности, от их благопожеланий зависело удачное замужество девушек и даже благополучное рождение детей.

Много формул такого типа фиксировал на территории Жешовского и соседних воеводств Ф. Котуля:

. . . Żebyście nom dali garsteckę owsa,
Toby wasza córka prędzy za mąż posła,
Żebyście nom dali garsteckę pszenicy,
Toby się wydała za mąż do Moszczenicy.

(Kotula, 1969, s. 129)

Ср. также характерные формулы в русских колядных концовках:

Ах ты тетушка, разлебедушка,
Ты подай «конька» [7],
Если подашь «конька»,
Так родишь сынка,
Не подашь «конька» —
Родишь девицу,
Ни ткать, ни прясть
Не будет знать.

(Поэзия кр. пр., с. 120)

Соответствующим образом формулируются и угрозы в случае, если подарки не получены.

Например:

. . . Не дасі блінца, дык здохнець аўца,
Не дасі шкуркі — падохнуць куркі.

(Зімовыя песні, с. 186)

. . . Калі не дасі бочкі пшаніцы,
Бочкі пшаніцы, другой — ярыцы,
Дык не аддасі младу Марыльку.

(Там же, с. 145)

То же в словацком колядном приговоре:

. . . Jesli mně nic nedáte —
Svoju dceru nevydáte,
Vona bude v koutě sedět,
A škaredě na vás hledět.

(Koledy vánoční, s. 7, № 11)

---

[7] «Конек» — обрядовое печенье в виде животного.

То же в польских формулах-угрозах:

. . . A jak nic nie dacie —
Córki nie wydacie.
(Kotula, 1969, s. 131)

Популярны также для западнославянского фольклора колядные приговоры с обещаниями «небесного рая» за щедрые подношения:

. . . Jak nie macie bochnaczków, szczodraczków,
Dajcie chleba krom,
Zapłaci wam sam Pan Jezus w szczodry dzień,
Dajcie mi też, gospoś, świńskiego ciała,
Żeby się wasza duszyczka do nieba dostała. . .
(Kotula, 1969, s. 139)

Обращают на себя внимание одинаковые у западных и восточных славян формы угроз, отражающие какие-то пока мало понятные, но, безусловно, некогда ритуально значимые представления, связанные с определенными негативными действиями. Например, угроза «унести ворота» («разнести ворота»), «перевернуть хату», «развалить печь», «разрушить крышу», «побить горшки и миски» и особенно частая угроза — «Не дадите пирога — сведем корову за рога» («уведем корову со двора»)[8]:

. . . Як не дасте колача,
Выведеме рогача
На попов перелог,
Зобьеме му правый рог. . .
(Головацкий, т. II, с. 145)

То же в польской формуле с Мазовецких земель:

. . . Nie docie scodroka, to dojcie kołoca,
Nie docie kołoca,
To weźmimy wom z obory rogoca,
Wyprowadzimy go na przyłożok,
Zbijemy mu prawy rożek.
(Łódz. studia, s. 202)

Нередки среди этих формул и прямые угрозы наслать смерть («На следующий Новый год — осиновый тебе гроб!»).

Во всех этих обещаниях и угрозах проявляется осознание колядниками своего особого значения и следы верования, что

[8] П. Караман изучил формы негативных обрядовых действий (типы «бесчинств»), практикуемых на святки, в купальскую ночь и другие календарные сроки, признав их поразительное единообразие у всех народов Юго-Восточной Европы. Среди них он отметил и такие, которые часто фиксировались в колядных текстах как формулы-угрозы: уносили ворота, разрушали забор, били горшки, крали повозки, уводили со двора скот или птицу, дразнили собак и пр. (см.: Сборник на IV конгрес на славянските географи и етнографи в София, 1936. София, 1938, с. 321—327).

их визит может каким-то образом повлиять на судьбу семьи в текущем году. Напомним еще раз очень точную характеристику подобных представлений, данную Шпилевским по поводу обряда волочёбников, которые рассматривали свое занятие «почти как религиозную обязанность», а хозяева воспринимали их посещения как совершенно необходимые, способные повлиять на состояние хозяйственных работ и прибытков (Цит. по: Шейн, 1887, с. 573).

Представления такого рода нашли свое отражение и в текстах колядных приговоров польских «драбов» (т. е. ряженых, совершавших обход домов на Новый год в некоторых районах Жешовского воеводства):

Tu scęście będzie,
Gdzie drab przybędzie:
Krowa się ocieli,
Dziwka za mąż wyjdzie.
Dawniej droby chodziły —
Korpiele się rodziły,
Teroz droby nie chodzą —
Korpiele się nie rodzą!
(Kotula, 1969, s. 125)

Отношение к колядникам как к «божьим посланникам», «небывалым, святым гостям» объясняет и тот страх перед их проклятьями и угрозами, который испытывали крестьяне, стремясь по возможности более достойно принять визитеров.

В польском «винше», записанном в Краковском воеводстве, пришедшие так формулируют цель своего посещения:

Szanowny gospodarzu i szanowna gospodyni,
Przychodzę do domu waszego
I przynoszę wam cząstkę błogosłowieństwa Bożego
I tak życzę wam, ażeby się w polu dobrze rodziło. . .
(Lud, t. 12, s. 47)

В некоторых чешских и словацких детских колядках звучит угроза оповестить село о том, что в этой хате «не захотели дать коляду богу» (Plicka, s. 77).

В свете приведенных фактов становится более понятной угроза: «дай — а то уйду» или «больше не приду», — известная в колядных формулах восточных и западных славян.

Ср., например, выражения угроз в чешском приговоре:

Já du pro koledu,
nesu si pytel,
kdo mně ho dá plnej —
bude můj přítel,
kdo mně ho dá půl —
vemu na něj hůl,
kdo mně ho dá čtvrt —
pošlu na něj smrt,
kdo mně nedá nic —

nepřídu tam víc,
půjdu na něj do sednice,
rozbiju mu všecky hrnce.
(Plicka, s. 61)

Рассмотренные просительные и благодарственные приговоры и традиционные формулы угроз, таким образом, подтверждают мнение о том, что одаривание было исключительно важным моментом обряда, регулирующим взаимоотношения колядующих и хозяев, одаривающих их. В. И. Чичеров видел в нем отзвук того, что участники обхода приходят не скромными просителями-нищими, а коллективом людей, совершающих магический обряд (Чичеров, с. 126).

По поводу заключительных формул-просьб и угроз в фольклористике сложилось представление об их вторичности по отношению к смыслу обряда и более позднем происхождении. Собирание подарков при поздравительных обходах было признано Е. В. Аничковым деталью, несущественной для первоначального смысла обряда (Аничков, с. 241). В этой связи сложилась такая практика, что при фиксации колядных текстов опускались довольно часто концовки песен, содержащие просьбу даров и шутливые угрозы колядников. При наличии такого яркого поэтического творчества, каким представлялись величальные украинские и белорусские колядки, короткие просительные приговоры при них оставались в основном без внимания, сохраняясь при записях лишь в репертуаре детских колядных песенок. Может быть, именно поэтому большее количество таких просительных формул фиксировалось в русской и западнославянской колядных традициях — менее богатых сюжетными величальными текстами. Между тем, именно в заключительных и вступительных приговорах, сопутствующих песенному колядованию, удержались отголоски основных этапов обряда и его первоначального смысла, в котором не последнюю роль играл мало понятный для собирателей XIX в. характер взаимоотношений между посетителями и хозяевами домов.

Одним из наиболее загадочных моментов колядования считали эти взаимоотношения В. И. Чичеров и В. Я. Пропп. Последний писал по этому поводу следующее: «Если колядовщики выступают в роли каких-то вершителей судьбы, которые вольны наслать или вызвать богатый урожай, довольство и обилие, или, наоборот — наслать смерть, обеднение, скудость и разорение, то кто же их уполномочил выступать в этой роли, какой силой они наделены, что могут брать на себя такую роль? Вопрос этот должен остаться открытым, так как материалов недостаточно, чтобы сделать какие-либо выводы» (Пропп, с. 54).

В. Я. Пропп проницательно заметил, что в этой загадке кроется основное ядро и суть обряда. Чтобы попытаться приблизиться к ее решению, необходимо проанализировать этнографические аспекты обрядового момента одаривания.

Глава пятая

»«

Значение момента одаривания в обряде

Еще П. Караман обратил внимание на то, что колядующие обычно просят и получают не просто что-нибудь из продуктов, а оказывают предпочтение конкретной обрядовой пище — прежде всего, изделиям из текста (Caraman, s. 477—484, s. 538—545).

Уже из приведенных выше просительных формул можно было заметить многократное упоминание о «калачах», «пирогах», «блинцах», «перепечках», «бохнаках-щодраках» и пр.

В околицах Коломыи принято было подавать колядующим детям маленькие булочки, а взрослым — большие «кныши» и несколько монет (Kolberg, t. 29, s. 89). Постоянно отмечалась необходимость одаривать пришедших поздравителей «кнышами», «паляницами», калачами в украинских и белорусских этнографических материалах. Например, в описании святочных обычаев украинского населения Подолии отмечено, что «для колядников народ наш заблаговременно заготовляет хлеб, калач и мелкие деньги» (Киев. стар., 1899, кн. 2, с. 74).

По свидетельству Ф. Котули, крестьяне Жешовского воеводства до самого последнего времени помнили старую традицию награждать группы «новолетников», «полазников», «драбов», «щодраков», колядующих в святочный период, специальными булочками под названием «щодраков», «кукелок» или просто ломтем хлеба (Kotula, 1969, s. 121).

Для среднерусской территории характерным было одаривание фигурным печеньем в виде животных и птиц, причем часто указывалось, что его заготовляли специально для колядующих (Чичеров, с. 76). Во Владимирской губ. в сочельник с утра начинали печь блины и ими награждали пришедших колядников (Чичеров, с. 82).

По-видимому, именно эта обрядовая предназначенность рождественских хлебных изделий отразилась на названиях некоторых из них: «щодраки», «новолетки», «полазники», «овсеньки», «колядники» и пр. Так, в некоторых селах Черниговской обл. раньше перед «щедрухой» (Новым годом) пекли обычно блинцы и «колядники» (ПА-80, с. Плёхов, Черниговского р-на, зап. С. М. Толстой). В Саратовской губ. «калядашками» называли лепешки, которые подавали колядующим (Пропп, с. 36). Украинское население Буковины и молдаване пекли на святки специальные хлебы для

колядников под названием «кольендари» (Попович, с. 138). В некоторых местах Поволжья за «овсенькание» одаривали круглыми лепешками под названием «овсеньки» или фигурными хлебными изделиями в виде птиц (Розов, с. 33). В окрестностях Коломыи хозяйки пекли на Крещение щедрівний хліб» (круглые булочки), чтобы одаривать им детей, ходивших по домам щедровать (Kolberg, t. 29, s. 132). У поляков-погорян было в обычае печь накануне Нового года «щодраки» и «новолетки» специально для одаривания групп «щедраков» и «новолетников» (Nad rzeką. . ., s. 263).

Особое значение обрядового хлеба, приготовляемого к святкам, проявлялось и в характере его выпечки, и в дальнейших действиях с ним. Описывая особую торжественную обстановку при выпечке «крачуна», П. Г. Богатырев отметил, что в Закарпатье в каждом доме этот хлеб должен был лежать на столе в течение всей первой святочной недели — от Рождества до Нового года (Богатырев, с. 203).

Украинцы Восточной Словакии раскладывали в сочельник четыре «крачуна» на каждый угол стола, где они должны были оставаться до Богоявления (Feglová, 1976, s. 96).

Такого же рода свидетельства фиксировались в некоторых селах Волынской обл.: «В течение всех святок должен быть хлеб на столе, — «тільки аби хліб быў на столе — адну буханку едять, другую кладуть» (ПА-79, с. Поворск Ковельского р-на).

Следы особой ритуальной функции рождественских калачей заметны, в частности, в том, что в некоторых местах сохранился запрет съедать их самим хозяевам. Так, в Закарпатье в сочельник перед ужином ставили на стол обвязанный льняным жгутом хлеб, который нельзя было есть домашним, — он предназначался «полазнику» (Богатырев, с. 222). В Словакии накануне Рождества пекли несколько калачей, первый из них назывался «zápravka» и откладывался «в имени божьем для нищих» (Bednarík, s. 81). В Краковском воеводстве в течение святок оставляли на столе «житний хлеб», завернутый в белое полотно, его следовало держать как «еду для новорожденного Исуса» (Świętek, s. 66). По чешским средневековым источникам (XV век), осуждавшим пережитки дохристианских зимних обычаев, узнаем, что в крестьянских домах «большие белые хлебы, калачи, лежали с ножом на столах. . . неблагочестивые оставляют их для божков, приходящих якобы ночью поесть» (цит. по кн.: Свенціцкий, с. 54).

Последнее свидетельство очень выразительно: оно сохранило чрезвычайно устойчивое представление о необходимости оставлять на ночь (в определенные календарные сроки и поминальные дни) на столе обрядовую пищу для духов-опекунов дома.

В качестве общепринятой замены форм предназначения ритуальных хлебов, характерной для периода активной христианизации, находим указания на то, что они откладывались для Христа, для ангелов, для странника или нищего и др. Уже из чешских

источников XVI в. узнаем, что на Щедрый вечер ходили колядовать по домам ксендзы «с целью получения калача» (Horálková, s. 67).

Таким образом, исполнителей святочных обходных обрядов одаривали преимущественно хлебными изделиями, причем приготовленными для них специально. Существенным моментом этого одаривания можно считать традиционное поверие, что более обильные дары должны были обеспечить благополучие семьи на целый год.

Какое значение придавалось необходимости раздать побольше хлебных изделий в святочный период (а также на Пасху и в поминальные дни), хорошо видно из следующего свидетельства: в Польше (Лимановский повет Краковского воеводства) в ночь под Новый год ходили дети и подростки «po kolędzie». В среднем зажиточный крестьянин выпекал до 200 «щодраков» или «кукелок» из почти 70-ти кг зерна и все это раздавал колядникам, ходившим за «щодраками» (Materiały. . . , s. 62).

В отдельных селах Московской обл. хозяйки не скупясь подавали колядникам лепешки и фигурки коров из теста, чтобы обеспечить благополучие в хозяйстве (Зернова, с. 17).

По рассказам одной из жительниц Жешовского воеводства, раньше на Рождество пекли большое количество продолговатых рогаликов, именуемых «боболками»; существовало поверие, что их надо съесть как можно больше, чтобы «жито уродилось с большими колосьями» (AKES UJ, sygn. 1408, г. 1963).

Часто подчеркивалась прямая зависимость между благополучием домашнего скота и щедрым одариванием пришедших ритуальными хлебами. По свидетельству В. И. Чичерова, если не дать «коровку» кликающим «овсень», то домашний скот начнет болеть, пропадать и гибнуть (Чичеров, с. 77).

У польских мазуров сама выпечка в канун Нового года обрядового фигурного теста, называемого «новолятками», должна была гарантировать здоровье и успешный приплод домашнего скота, которому эти «новолятки» и скармливались (Zwyczaje, s. 28).

В Валашской Моравии при выпечке рождественских хлебов первыми готовили небольшие булочки («предпламенники»), которые выпекались до посадки в печь основных хлебов; хозяйки обычно готовили столько «предпламенников», сколько было в хозяйстве голов скота, и в дальнейшем ему же их и скармливали (Tomeš, s. 170).

Идея зависимости хлебного одаривания и приплода скота в хозяйстве отчетливо сквозит во многих колядных формулах, рассмотренных нами выше:

. . . Если дашь пирога —
Полон двор живота,
Тебе триста коров,
Полтораста быков.

(Завойко, 1914, с. 140)

. . . Сцялі, божа, каровы, быкі —
А нам па тры пірагі,
Сцялі, божа, бычкі, цяліцы —
А нам дзядзьку, па паляніцы. . .
(Зімовыя песні, с. 189)

Попытка раскрыть значение фигурных хлебных изделий в зимнем, весеннем и свадебном обрядовых комплексах неоднократно предпринимались в этнографической литературе. Интересный материал этого рода собран и представлен в работе А. А. Потебни «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий», где он сравнивает рождественский обычай печь «коровок», «бычков», «овец», «коников», «козулек» для раздачи колядникам или детям (а также — нищим, скоту) со свадебной традицией готовить, кроме каравая, множество мелких фигурных изделий из хлебного теста, которые тоже раздавались детям (Потебня, 1865, с. 50—51). Идея сближения названий хлеба и домашних животных прослеживается Потебней в русском термине «баранки» и — что особенно интересно — в этимологии слова «коровай» как производного от «корова» (там же, с. 50—51). В последнее время обстоятельно рассмотрена и убедительно представлена эта этимология и символика славянского «каравая» (коровая) в работе В. В. Иванова, В. Н. Топорова «Исследования в области славянских древностей» (с. 254—258).

Этимологические связи подобного рода могли бы служить аргументом в пользу мнения о том, что фигурное тесто заменило собой жертвенное животное [1]. Во всяком случае целый ряд данных относительно выпечки и применения обрядового хлеба — и особенно стремление раздать его как можно больше — свидетельствует о том, что его готовили как жертву. В этом случае более понятными становятся многочисленные традиционные формулы угроз в славянских колядных текстах типа: «Кто не даст пирога — уведу корову за рога. . .» и др.

Опираясь на высказывание Д. К. Зеленина, не разделявшего эту точку зрения («это не замена жертвенного животного его изображением, а магический прообраз будущего приплода» — Zelenin, 1927, s. 375—376), В. Я. Пропп предложил следующую систему доказательств: поскольку изображение скота скармливают ему же, то это явный магический прием создания приплода, т. е. несомненный продуцирующий обряд. Приготовленные к святкам из теста фигурки животных, по его мнению, уже своим наличием должны были влиять на будущее, «поэтому формы применения их не устойчивы, их дальнейшее применение уже не имеет существенного значения: их ставили на окно, дарили, хранили до бу-

[1] См. высказывания по этому поводу Н. Ф. Сумцова в работе «Обрядовое употребление хлеба» (Харьков, 1885), а также предположения В. И. Чичерова (Чичеров, с. 77). Для сравнения отметим, что в историческом развитии практики жертвоприношений Древней Индии известны следующие эволюционные замены жертв: человек — животное — обрядовый пирог (см. об этом в кн.: Иванов, 1974, с. 257).

дущего года, давали в пищу скоту. . . раздавали колядующим» (Пропп, с. 29).

Между тем, как раз принципиально важным, как нам кажется, является выяснение вопроса о том, что́ именно с ними делали и кому раздавали. Возьмем для сравнения известный весенний обычай выпекать «жаворонков» — хлебные изделия в виде птиц. Именно тот факт, что их относили на гумно, в сараи, подбрасывали вверх, носили на шестах, давали скоту, бросали в печь, выбрасывали в проточную воду — может натолкнуть на мысль о том, что трактовка этого обычая как магической иммитации прилета птиц должна, по-видимому, рассматриваться как вторичная, по сравнению с более ранними формами жертвоприношений в виде хлеба, т. е. как один из многочисленных способов «кормления-задабривания» духов-опекунов, хорошо известных во многих семейных, календарных и охранительных обрядах. Кстати говоря, наряду с «жаворонками» весной (9 марта) в тех же местах (Пензенская губ.) был известен обычай выпекать по 40 хлебных шариков, которые выбрасывались по одному ежедневно на улицу для «мороза», или же на ночь оставлялся на улице специальный хлеб на разостланных холстах — для «матушки-весны» (Соколова, с. 68, 75).

Показательно, что в белорусской похоронной обрядности известен обычай выпекать «жavру́нки» (печенье в виде птиц) для душ умерших детей. Такие данные из Могилевской губ. приведены, например, П. В. Шейном: «Их пекут преимущественно на хавтуры (т. е. похороны) детей. Когда пекут пампушки (в день похорон), то мать спрашивает: «Што ж табе спечь, мое дитятко (имя умершего)?», а кто-либо из домашних отвечает за умершего: «Спячи яму жаврунку» (Шейн, 1890, с. 555).

В святочный период, как уже упоминалось, фигурные хлебные изделия в виде животных и птиц выпекались специально для одаривания колядников и для скармливания скоту. Рассмотрим некоторые другие формы ритуальной раздачи. Среди крестьян Архангельской губ. было принято стряпать накануне Рождества «козульки» в виде животных или птиц; ими одаривали колядующих, а одну из «козулек» клали в сенях над проходными воротами во двор, «чтобы скот летом ходил сам домой и лучше бы плодился» (Чичеров, с. 76). В Восточной Словакии один из рождественских калачей называли «штедрак», его специально выпекали для домашнего скота, но скармливая этот калач домашним животным, считалось необходимым кусок от него бросить в огонь своей печи, а другой — в колодец (Slovensko, č. II, s. 1011). Подобным же образом поступали в некоторых местах Моравии: обрядовые рождественские булочки — «вано́чки» — раздавались скоту, крошились курам, но кусочек при этом закапывали в огороде, кусок бросали в воду и кусок — в огонь (Pernica, s. 26). В Западной Чехии перед рождественским ужином хозяин отрезал от обрядового калача горбушку, вынимал из нее мякиш и в образовавшееся углубление накладывал понемногу от всех рождественских

блюд, затем относил горбушку в поле и оставлял ее там (Bednarík, s. 82).

Среди многочисленных вариантов предназначений обрядовой пищи в святочный период особенно устойчивыми выглядят следующие: скармливание скоту — выбрасывание в огонь — в проточную воду или в колодец — разбрасывание по углам хаты — выкладывание за окно. В ряде случаев эти варианты сохраняются в одной традиции, как, например, в словацком селе Вельке Кршканы, где считалось необходимым в Щедрый вечер дать понемногу от каждого блюда «огню, воде, ветру, и скоту» (Bednarík, s. 82).

Действия такого рода прямо смыкаются с традицией, известной во многих обрядах, гаданиях, магических практиках, так называемого «кормления—задабривания» духов—опекунов дома и хозяйства обрядовой пищей: это и откладывание первой ложки от обрядового блюда, и закапывание пищи в поле или огороде, и выбрасывание крошек с рождественского стола в огонь и в колодец, и выкладывание первого блина за окно, — и целый ряд других действий, определяемых как жертвоприношения в целях задабривания (хотя мотивировка таких действий, как правило, содержит самые разнообразные толкования исполнителей обрядов).

Особенно прозрачным выглядит смысл подобных ритуалов в поволжских и сибирских обычаях «задабривания домового», известных в разные календарные сроки. Например, русское население Сибири в «чистый» четверг считало необходимым готовить обрядовые пресные лепешки особым образом: тесто бросали в печь, стоя к ней спиной; эти лепешки предназначались скоту, одну же из них откладывали для «хозяина» (домового) со словами: «На тебе, хозяин, хлеб-соль. Корми моево скота. . .» Считалось, что после этого кобылы будут жеребиться, а коровы телиться (Виноградов, с. 37).

Как известно, большое значение в ритуалах «кормления-задабривания» имело выделение *первого* куска, *первой* ложки, *первого* блина — как жертвенной пищи для духов [2]. В редких случаях мотивировка предназначения обрядовой пищи содержала толкование — «для душ». Например, при выпечке хлеба в селах юго-восточной Моравии хозяйки отрывали кусок теста от первой раскатанной буханки и бросали в огонь, говоря при этом, что это отдается «душечкам» (Horňacko, s. 287).

Подобным образом поступали в некоторых селах Восточной Словакии и в святочный период: перед рождественским ужином следовало бросить в печь ломоть от первой буханки хлеба «для

---

[2] В статье «Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности» нами были рассмотрены формы гаданий, основанные на подобных действиях с первым блином, первой ложкой кутьи, с обрядовым хлебом (см.: Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М.: Наука, 1981, с. 14—22).

деда» («pre djada»), причем осознавалось, что делается это для умерших родственников (Feglová, 1976, s. 97).

Таким образом, рассмотренные формы предназначения святочного обрядового хлеба для колядников — для скота — для «душечек», «домового», умерших предков, — позволяет отметить определенную связь между перечисленными элементами сопоставлений как явлениями одного семантического ряда.

Изложенный материал подтверждает важное наблюдение Д. К. Зеленина о том, что некогда существовало представление о единстве духов умерших, домового и скотины (Зеленин, 1909, с. 256—271). Эта мысль высказывалась и прежде, в частности А. Н. Афанасьевым в «Поэтических воззрениях славян на природу», но Д. К. Зеленину удалось ее представить вполне доказательно в процессе анализа конкретного этнографического материала [3].

Все это позволяет рассматривать варианты «раздачи» обрядового хлеба в формах одаривания «божьих гостей», «непростых гостей» — колядников, а также скармливания скоту, выбрасывания в печь, в проточную воду, закапывания в землю и пр., — как взаимозаменяемые способы передачи умершим родственникам (опекунам дома и хозяйства) ритуальной пищи, которую специально для них готовили. Естественно поэтому, что сам жертвенный калач приобретал совершенно особое значение, засушенные остатки его использовались затем в магических и лечебных целях на протяжении всего года. Кроме того, следует отметить некоторые данные об обычае общесемейного «дележа» рождественского калача. На украинско-польском пограничье (Саноцкий повет) была известна практика держать на столе с Рождества до Нового года круглый хлеб, а утром на Новый год его торжественно делили между всеми членами семьи, давая по кусочку и домашнему скоту (Kolberg, t. 49, s. 106).

В Моравии (р-н Вышкова) был зафиксирован новогодний обычай «делить пирог» («skrojovat buchtu»), который заключался в том, что девушки, собравшись в одной хате, пекли большой пирог, украшали его фруктами, сладостями и приглашали парней, чтобы разделить и съесть его всем вместе (Zíbrt, 1950, s. 57—58).

Украинские лемки называли этот хлеб «полазником» и тоже считали обязательным съедать его на Новый год всем сообща (Nad rzeką. . . , s. 279).

Весьма выразительным образом проявляется взаимозамена ролей ритуального посетителя и скота в следующем интересном свидетельстве из Горлицкого повета Жешовского воеводства:

[3] Новые исследования подтвердили реконструкцию этих древних представлений, по которым отдаленная страна смерти рисовалась пастбищем, а души умерших — пасущимся скотом (см.: Иванов, 1974, с. 71). Ср. также поверия о градоносных тучах как о небесных быках и коровах, которыми могут управлять «заложные» покойники, рассмотренные в статье Н. И. и С. М. Толстых «Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М.: Наука, 1981.

«если по каким-то причинам в дом не приходил ожидаемый «полазник», то хозяин вводил в комнату теленка и отдавал ему приготовленный заранее для «полазника» хлеб, который тоже назывался «полазником» (AKES UJ, sygn. 1409, г. 1963).

Особенно убедительно смыкается представленный ряд обрядовых элементов (человек-поздравитель, домашнее животное, ритуальная еда, предназначенная для душ умерших) на материале лексического анализа слова «полазник»[4], осуществленного в указанных статьях В. В. Усачевой. По украинско-карпатским лексическим данным, словом «полазник» называют: 1) человека-поздравителя, первым посетившего хозяев (чаще всего на Рождество или на Новый год); реже словом «полазник» называли человека в маске зверя, приходящего в первый день Нового года; 2) животное, которое вводят в дом с ритуальной целью (обычно это — ягненок, теленок, корова, овца); 3) еду, оставшуюся от рождественского стола, которую отдают полазнику (очень часто это — обвязанный льном каравай или обрядовый хлеб). Особый интерес представляет определение слова «полазник» как еды (хлеб и молоко), которую выставляют на окно в день смерти одного из членов семьи, зафиксированное участниками экспедиций по Карпатскому Диалектологическому Атласу в с. Лолин Львовской обл. (Усачева, 1977, с. 27 с. 33—37). В заключение этой характеристики слова «полазник» отметим еще интересную фразеологию с этим словом: «Кричит, как полазник» — в значении «кричит, как черт, как нечистая сила» (там же, с. 38).

---

[4] Не отождествляя полностью обряд колядования и «полазника», считаем возможным привлечение данных, связанных с «полазником» наравне с колядным на следующих основаниях: терминология названий рождественских хлебов, включающая в некоторых случаях в качестве равноправных слова «полазник», «щедрак», «калач», — относится к обоим обрядам; в ряде мест словом «полазники» называли группу колядующих парней. Например, по свидетельству Ф. Котули, в околицах Бжозова «по домам ходили группы колядников, называемые здесь «полазниками» или «шченщча́жами» («szczęściarzami»), за свои «виншовання», исполняемые хором, полазники получали сладкие булки — «щодраки» (Kotula, 1969, s. 136). Кое-где в Польше обряд колядования назывался «ходить в подлазы», «ходить по полазах», или «на подлазы» (Усачева, 1977, с. 43). В некоторых колядных текстах термины участников обхода «полазник» и «колядник» употребляются как равноправные. Ср., например, отрывок колядки из Саноцкого повета:

> . . . Cy spysz, cy czujesz, hospodarejku? — daj, Boże! *
> Pryszly do tebe ricznoji hosti,
> Ricznoji hosti — koladnyczkowe,
> Koladnyczkowe, połaznyczkowe.
> Cy każesz sobi koladowaty? . .
>
> (Kolberg, t. 49, s. 122, № 28; s. 144, № 51)

Слово «подлазник» в значении «колядник» известно во многих селах Польши и Словакии карпатского региона (перечень пунктов см. в статье В. В. Усачевой, 1977, с. 44—45).

Характерно, что близко сходные значения сохранились и за словами «коляда — колядник»:

— человек-поздравитель, исполняющий в святочный период обрядовые песни под окнами домов;

— «мифическое существо, которым взрослые пугали детей» (Сибирск., Словарь, с. 221); в окрестностях Москвы в старину в сочельник возили на санях девку в белой рубашке, называя ее «коледою» (Снегирев, с. 29);

— жертвенный кабан, забиваемый к Рождеству (Словарь, с. 221); ср. также: «коляда́» — бранное слово по отношению к лошади (Московск., Словарь, с. 222);

— угощение за колядование или специальное название обрядовых хлебных изделий («коля́дники», «коляда́шки» и пр.).

Кроме указанных, существует еще много других значений слова «коляда» (например: обряд, святочный период, группа певцов, песня, рождественский сноп и др.), но здесь хотелось отметить значения, совпадающие с семантическими данными слова «полазник».

Таким образом, если обрядовый хлеб святочного периода готовился как жертва умершим родственникам, которых — как опекунов семьи — надлежало умилостивить в определенные календарные сроки, то момент одаривания в колядовании первоначально не был простым актом вознаграждения за благопожелания и песни, а был основным зерном и целью всего ритуала обхода. Некогда колядующие как заместители умерших затем и обходили дома, чтобы получить обязательную ритуальную еду [8].

Характерно, что западнославянская терминология колядования передает основной смысл обходного обряда как «собирания даров»: ср., например, польское «chodzić po kolędzie», «chodzić po szczodrakach», «. . . po rogałach» — т. е. «ходить за колядой», «за щодраками», «за рогалями». С. Двораковский расшифровал народное название пасхальных обходов «chodzić po wołocebnem» как «zbierać datki», т. е. «собирать дары» (Dworakowski, s. 88).

Тот факт, что кроме колядников, обрядовый хлеб раздавался нищим, пастухам, священникам, обходящим дома в тот же святочный период, только подтверждает основное значение обряда, так как считалось, что именно через посредничество ритуально значимых лиц можно связаться с миром умерших. Скажем, например, что наравне с колядниками, «полазниками», «щодраками», обходили с ритуальной целью дома в сочельник или на Новый год пастухи, разносящие хвойные ветки. Особенно широко известна практика таких обходов в западнославянской и карпатской традициях.

---

[8] Напомним свидетельства из польского Поморья об обходе домов молчаливой группы ряженых, которая не исполняла никаких действий и не произносила никаких текстов, а лишь собирала продукты в каждом доме (Stelmachowska, s. 106).

В Моравии в период святок деревенский пастух разносил по домам хвойные ветки, раздавая их хозяевам или разбрасывая под столом в каждом доме, за что получал специальный калач или буханку хлеба (Pernica, s. 24). Интересно, что в некоторых селах был известен обычай, когда пастухи втыкали эти ветки в хлев, причем ровно столько, сколько у хозяина было коров в хозяйстве (Pernica, s. 30). Хозяева считали, что пастуха следует непременно одарить большим обрядовым калачом для того, «чтобы он не наслал ведьм в хлев» или какой-нибудь другой беды (Pernica, s. 25).

Сходного типа поверия фиксировались и в восточнославянской зоне. Так, в селах Новгородской обл. считалось, что ругать пастуха ни при каких обстоятельствах нельзя, так как он мог отнять молоко у коров или передать его от одних коров другим (Токарев, с. 32).

По свидетельству О. Кольберга в селах Коломыйского р-на колядовать ходили в рождественский период в основном пастухи (Kolberg, t. 29, s. 86).

Значительность роли пастуха как человека, наделенного якобы особыми возможностями из-за его связи со скотом, с «хлевником», с «домовым» и вообще с нечистой силой, заметна во многих деталях егорьевской обрядности и в других календарных циклах.

Особое значение для понимания ритуальной роли пастуха и смысла обходных обрядов имеет интересное описание поминального обычая, зафиксированное П. В. Шейном в Могилевской губ.: «На осенние «дзяды» под вечер бабы начинали печь блины и готовить кушанья. Зная пору приготовления (еды), пастух отправляется по деревне и, останавливаясь возле окна каждого дома, спрашивает: «Эй, хозяйка! ти пекла блины? Прислали дзя́ды по блины, сви́нки по соляни́нки, ове́чки по я́ечки, бара́нки по соль, а коровки по сыр». При этом хозяйки выносят пастухам просимое. Иные просят и так: «Хозяйка! ти пекла блины? Каб ласкава была, пастуху дала» (Шейн, 1890, с. 609).

Это уникальное описание поминального обряда, содержащее идею традиционного сбора продуктов и ритуальной пищи для передачи умершим родственника («прислали дзя́ды по блины») и скоту, — поразительно напоминает простейшую схему колядования. В дальнейшем мы рассмотрим, как отразился устойчивый ритуальный вопрос типа «Пекли ли блины?» в колядных приговорных текстах. А пока продолжим разбор вариантов ритуально значимых лиц, осуществляющих обходы домов в святочный период с целью получения обрядового хлеба.

Выше уже отмечалось, что кроме колядников, «полазников», пастухов, рождественскими калачами одаривали также нищих. Напомним свидетельство Беднарика о том, что в Словакии первый выпеченный накануне Рождества калач домашние не могли есть сами, предназначая его «в имени божьем для нищих» (Bednarík, s. 81).

В некоторых селах Моравии уже за неделю до сочельника начинали ходить по домам нищие с пением коляд, собирая хлеб и продукты (Pernica, s. 22).

Кроме того, широко известно поверие о том, что очень желательно участие в рождественской трапезе кого-нибудь из бедных соседей или нищего. В Познанском воеводстве (с. Конояд) приглашали в рождественский вечер старичка, живущего подаянием, почтительно принимали в доме и обильно угощали за ужином, а перед уходом давали ему с собой буханку хлеба, муку, кашу и кусок колбасы, он же, получив дары, благословлял дом и уходил (Kolberg, t. 10, s. 58).

Как известно, таким же образом принято было зазывать нищих и в поминальные дни. Ю. Ф. Крачковский описывает белорусский обычай печь на «деды», кроме обыкновенного хлеба, еще особую булку под названием «курец»; хозяева не могли есть ее сами, а держали специально для нищего, который всегда приходил в поминальные дни в дом. Его усаживали с почестями за стол, клали перед ним «курец», а он поминал умерших в этой семье и уходя забирал булку с собой (Крачковский, с. 157-158).

Наиболее существенным для понимания роли нищих в обрядах является распространенное представление о том, что «самым верным способом для передачи чего-нибудь покойнику. . . считалось дарение нищему» (Богданович, с. 54). По свидетельству П. В. Шейна, если в поминальный день нищий минует чей-нибудь дом, то его возвращают, просят зайти, иногда посылают за ним специально (Шейн, 1893, с. 562).

В польских поминальных обычаях отмечалось, что нищим относили к костелу столько кусков хлеба, сколько было умерших в данной семье (Kultura, s. 205). Такой же обычай фиксировал С. Двораковский на территории Подлясья: «хлеба или пирогов раздавали нищим столько, сколько было умерших душ из этого дома» (Dworakowski, s. 23). По представлению мазуров, кормление нищих у костела в поминальные дни означало кормление душ умерших: «To tak, jak bili bi dusze karmione» (Zwyczaje, s. 70).

Характерно, что в западнославянских языках формы слов «нищий» и «дед» совпадают («dziady proszalne» — как нищие и «dziady» — как предки).

По-видимому, можно разделить мнение ряда специалистов о том, что есть основания (в том числе и языковые свидетельства) предполагать, что нищие воспринимались как заместители умерших, а щедрое их одаривание — как отголосок поминальных жертвоприношений (Невская, Погр. обр., с. 253).

В роли исполнителей святочных обходов, кроме того, выступали и священнослужители[6], которых тоже одаривали обрядо-

[6] Особая роль служителей церкви в народных обрядовых и магических практиках была, как известно, приобретена в результате длительного и сложного сосуществования двух разных мировоззрений: с одной стороны, в связи с попыткой со стороны церкви подчинить себе и постоянно контро-

вым хлебом. Обходя дворы своего прихода на святки, они «славили Христа» и благословляли хозяев дома (Пропп, с. 49; Kolberg, t. 29, s. 89). Эта традиция была отмечена еще в чешских источниках XVI в.: «ходят на Щедрый вечер ксендзы колядовать с целью получения калача» (Horálková, s. 67).

Наконец, в последнее время широко практиковался обычай раздавать обрядовые хлебные изделия детям, соседям и вообще всем, даже случайно заглянувшим в период святок гостям.

На основании изложенного, таким образом, можно предположить, что предназначение обрядового рождественского калача: «дедам», «душечкам» — скоту — пастуху — колядникам (ряженым) — нищим — священникам — Христу, — является разными формами первоначально единого обрядового значения, т. е. выделения специальной ритуальной пищи для передачи умершим родственникам, которые воспринимались как опекуны семьи, способные повлиять на урожайность полей, благополучие в хозяйстве и на счастливый приплод скота.

Интересно, что перечисленный ряд лиц и объектов почти дословно совпадает с той мотивировкой, которая фиксировалась в разных славянских зонах при обычаях откладывания пищи во время рождественского ужина:

— клали на стол лишнюю ложку и миску для «душечек», для «нищего», «для богородицы» и пр.;

— откладывали в отдельную миску первую ложку от всех блюд для скота, для «Христа», для «душ»;

— остатки с рождественского стола отдавали скоту, курам, выбрасывали в печь, в колодец, высыпали под забор «для птиц», закапывали в землю, и др.

Более подробно этот материал будет рассмотрен в последней главе. Здесь полезно было отметить лишь совпадение функций рождественских хлебов и другой обрядовой пищи, которая предназначалась тому же кругу адресатов, и тот факт, что за всеми этими действиями первоначально стоял акт умилостивления духов-опекунов.

О том, что характер рождественского ужина славян позволяет прямо сопоставить его с поминками, уже существует ряд вполне авторитетных признаний (Пропп, с. 14; Zelenin, s. 375). В меньшей степени очевидна пока связь колядования с идеей «кормления душ». Вполне убедительно раскрыта эта связь — по нашему мнению — в работах югославских этнографов Ш. Кулишича и Н. Курета. Проанализировав зимние обходные обряды словенцев и сербов, они пришли к выводу, что именно дар за колядование есть жертва и ядро обхода и что сами колядники и другие ряже-

лировать народную обрядовую сферу, а с другой — в связи с тем фактом, что крестьяне, исходя из старых языческих представлений, сами приписывали священникам особые жреческие функции, пытаясь использовать их при исполнении прежних магических ритуалов.

ные представляли раньше символические фигуры умерших предков (Речник, с. 29, с. 169; Kuret, s. 96).

Эта трактовка глубинной семантики обряда раскроется полнее, когда будут учтены многие другие данные: характер ряжения, ночное время колядования, одаривание пришедших через окно, отдельные мотивы обрядовых песен, ряд ритуальных запретов и другие моменты. Но уже и на основе анализа этнографических подробностей момента одаривания в колядовании становится более понятным наиболее загадочный, говоря словами В. Я. Проппа, элемент этого обряда, связанный с взаимоотношениями пришедших гостей и хозяев. Стремление наградить колядников получше, чтобы обеспечить себе благополучие в хозяйстве и семье, опиралось на весьма архаические представления о том, что умершие предки в состоянии не только предсказать судьбу, но и повлиять на все сферы земной жизни. В этой связи поминальные обряды есть не что иное, как жертва в целях задабривания умерших, чтобы они в дальнейшем содействовали благополучию своих родственников (Седакова, с. 124).

Именно поэтому традиционная формула угрозы, рассмотренная выше, «больше не приду . . .», — должна была некогда обозначать наиболее сильную угрозу; а заключительный приговор колядников, произносимый после угощения в хате, — «ми тутки пили, ми тутки їли, ой щоби вам си бжьоли роїли, худобка вела тай ни зводила, ой ви на себе лиха ни мали. . .» (Гнатюк, I, с. XXXII) — прямо связывает акт «кормления» гостей с дальнейшим хозяйственным преуспеванием хозяев.

Ср. также отрывок русской колядки:

Дай лепешку и пирог,
Чтобы курочки водились,
Чтобы свинки поросились,
Чтоб коровушки телились,
Чтоб кобылки жеребились. . .

(Поэзия сибиряков, с. 53)

Глава шестая

——— » « ———

Реконструкция песенных элементов ранних форм колядования

Прежде чем перейти к анализу некоторых сюжетных элементов, сохранившихся в текстах и передающих манистический характер обряда, рассмотрим еще ряд дополнительных обрядовых моментов, которые могут подтвердить высказанные предположения.

Наиболее убедительно разработан и уже в значительной степени изучен вопрос о манистическом характере зимнего ряжения. Многочисленные данные подтверждают наличие связи между некоторыми рождественскими масками, участвующими в группах колядующих, и нечистой силой (которая, как известно, тесно связана с миром умерших). Об этом свидетельствует прежде всего русская терминология названий ряженых, на что было обращено внимание в работах В. И. Чичерова и В. Я. Проппа. Маскированных называли «окрутники» и «кудесники»; в Архангельской обл. — «шуликонами»; в Сибири — «нарятчиками»; кроме того, известны названия «хухольники» и «халявы»; популярными во многих местах были маски устрашающих персонажей — «черта», «кикиморы», «страшной маски» и пр. (Пропп, с. 118; Чичеров, с. 193—203).

По выразительному описанию А. В. Терещенко, «в прежние времена маскированные (на святки) корчили из себя демонов и страшилищ, наряжались волками, лисицами, быками и т. п. . . кричали и ревели голосами разных животных. В средние века думали, что в продолжение восьми дней после Рождества Христова черти скитаются на земле переряженными, хватают проходящих. . . и уносят их с собою в ад. Наш простой народ доныне думает, что со дня Рождества Христова до Богоявления посещают их дома дьяволы под образом оборотней, вулкулак, бук и хватают маленьких детей» (Терещенко, с. 295). В качестве наиболее распространенных (по-видимому, для территории белорусско-литовского пограничья) масок он называл «козу», «медведя», «буки», рядились также «Бабой-Ягой» и «дорожными людьми»: «у буки лицо в саже, голова с рогами, уши обвернуты лохмотьями, руки из соломы, ноги толстые и кривые, тело обвивалось чем-нибудь косматым. . . «Коза» — в вывороченном тулупе. . . «Баба-

Яга» ехала в ступе с костяными ногами, помелом заметала свой след. . . «Дорожные люди» ходили с палкою в руке, в лаптях и дорожном кафтане. Лица имели подкрашенные; иные из них разыгрывали калек с поддельными горбами, привязав к спине решето или короб; иные были. . . с кривыми, уродливыми ногами». Их расспрашивали, откуда они идут, что где слышно, куда направляются (Терещенко, с. 167)

Сходным образом рядились на святки в Костромском крае: «стариками» со страшными горбами, коновалами, шерстобитами, Петрушкой, разными пугалами в виде стариков, чертом, навязывая на голову кудели, чтобы быть хохлатым, косматым и вычернив рожу» (Завойко, 1917, с. 25).

Самый характерный знак ряженья, широко известный во всей Европе, — это кожух, вывороченный мехом наружу (или вообще вывернутое наизнанку платье) и чернение лица сажей. По свидетельству В. И. Чичерова, «окрутчики» и «кудесники» одеваются в вывороченное наизнанку платье, прикрывают лицо платком или маской, калеки и нищие покрываются дырявым старьем, приделывают горб (Чичеров, с. 193). О том, что переодевание и чернение лица сажей связано с пребыванием в стране смерти, писал в «Исторических корнях волшебной сказки» В. Я. Пропп (Пропп, 1946, с. 120).

Интересно отметить, что эти элементы ряженья активно использовались для создания разных рождественских персонажей. Например, часто именно так рядили в белорусских селах «козу»: «В предновогодний вечер одевают хлопца в тулуп, вывороченный наизнанку, на ноги — другой тулуп, тоже вывороченный, и оба тулупа скрепляют. . . Лицо этой «козы» мажут сажей или надевают на лицо маску. . . затем прикрепляют рога, сплетенные из лозы или соломы» (Шейн, 1887, с. 90).

Так же рядили и «деда», водящего «козу», — его тоже одевали в вывороченный кожух, на спине делали горб, на лицо одевали берестяную маску и приделывали бороду из пеньки или льна (Романов, вып. 8, с. 103—104). Подобным образом выглядели и маски «нищего», «черта» и даже «мехоноши», собирающего в составе колядующих дары: «На Новый год утром начинали «михоношу убирать». Среди избы стоит одна из отчаянных женщин, на неё надевают вывороченный полушубок, набивают большой горб, подпоясывают горстью конопей, на голову также навешивают конопли; из коноплей же приделывают бороду и усы, надевают рваную шапку и приготовленную суму» (Добровольский, 1901, с. 115).

В Рязанской губ. в таком же виде появлялась на зимних посиделках маска «коляды»: ««коляда» вымазан сажей, увешан коноплями. . .» (там же, с. 119). По другим источникам (Симбирская губ.) «коляда» представлялась в образе «чертовки» (Розов, с. 21).

В селах словацких Татр подобным образом рядился «св. Микулаш» — он надевал бараний тулуп шерстью наружу, на лицо —

маску из кожи, сам был перевязан соломенным перевяслом, в руке — палка (Olejník, s. 127).

В. И. Чичеров отметил черты сходства масок «нищего» и «деда» или «старика»: их рядили таким образом, что выворачивался шерстью наружу овчинный тулуп, за спину набивалась солома, имитирующая горб, приделывалась всклокоченная борода и волосы из пакли (Чичеров, с. 205).

В качестве типичных черт ряжения для маски польского рождественского «dziada» (слово имеет два значения: «дед» и «нищий») тоже фиксировались горбатость и хромота, т. е. такие признаки, которые свойственны хтоническим персонажам. В связи с этим высказывалось мнение о связи этой маски с душами умерших (Pol. szt. ludowa, s. 22)

На эту фигуру обратил внимание и польский этнограф С. Дворaковский, отметивший, что характерным среди колядующих представляется ему «дед», собирающий дары, он, по его мнению, «мог быть живым выразителем умерших предков, которых следовало кормить в период поминальных обрядов. . .» (Dworakowski, s. 43).

Очень популярными были фигуры «деда» и «бабы» в словацком и чешском святочном ряжении: обычно «дед» был весь закутан в солому и увешан звоночками, лицо вымазано сажей (Václavík, s. 130). Ч. Зибрт приводит интересные данные о старом чешском обряде обхода домов двумя ряжеными «бабами»: «В окрестностях Бенешова ходили в Щедрый вечер и перед Новым годом две «бабы», закутанные в тряпье. . . пугали детей. Подойдя к двери или к окну, они затягивали странными тонкими голосами: «Дайте лепешек или девочек!» («Dejte holky nebo vdolky»), им подавали лепешки. Назывался этот день «бабий вечер» (Zíbrt, 1950, s. 67).

Следует обратить внимание на такую характерную деталь, иногда отмечаемую этнографами, что ряженые изменяют свой природный голос, при обращении к хозяевам дома. Это фиксировалось и в обходах русских ряженых, которые «сообразно принятым на себя личинам, говорят не своим голосом» (Селиванов, с. 129).

Интересно также, что в некоторых вариантах обряда в состав ряженых включалась молчаливая фигура, которой нельзя было произносить ни слова [1]. Так, в селах словацких Татр парни водили

[1] Из неславянского, но близкого по характеру материала весьма выразителен обычай, записанный Ю. В. Поповичем в молдавских селах Одесской обл. называемый «Моший» («Деды»). В рождественскую ночь группа колядующих ходила по домам, сопровождая ряженого в маску «Моша», одетого в старый тулуп, на поясе у него колокольчики, лицо закрыто маской, приделаны длинные усы и борода из овечьей шерсти. «Мош» — полностью молчаливый персонаж. Группа, подходя к окну, просила у хозяев разрешения колядовать от его имени. Перед началом колядования разыгрывался обязательный обрядовый диалог — пришедшие спрашивали: «Дед в доме или у окошка?» — Хозяева должны были ответить: «Дед в доме». После этого можно было начинать исполнение коляд. Хозяин щедро награждал колядников, особенно «Моша» (Попович, с. 131).

по домам маску «стра́шка» — ряженого, закутанного в солому, которому запрещалось говорить, парни же высказывали хозяевам традиционные благопожелания и собирали дары (Olejník, s. 136).

Б. Стельмаховская описала редкий вариант масленичного обычая, когда дома обходила целая группа молчаливых ряженых, которые не пели и ничего не говорили, а лишь входили в дом, чтобы получить продукты (Stelmachowska, s. 106).

В русских вариантах обходов часто отмечался обычай одного из ряженых возить на санях во время колядования. Иногда это был «мехоноша» (Розов, с. 25—26). В Петербургской губ. молодежь возила на санках «старуху» с кошелем за спиной; ее подвозили к каждому дому, под окном она запевала, остальные подхватывали пение (Розов, с. 26). В польских сёлах Подлясья в масленичный период парни возили на санках соломенные фигуры «деда» и «бабы», причем в процессе обхода подчеркивалось, что дары собирались для них (Dworakowski, s. 71).

По свидетельству И. М. Снегирева, в старину на Руси на святки ряженых возили в большой лодке, поставленной на несколько саней (Снегирев, вып. 2, с. 33).

Таким образом, перечисленные черты святочного (и вообще зимнего) ряжения — вывороченность одежды, мохнатость [2], горбатость, чернение лица сажей, прикрывание лица маской, в некоторых случаях — молчаливость или нарочитое изменение голоса, а также сама терминология ряженых, — позволяют сделать вывод о связи этих масок с миром умерших [3]. Такой же вывод был сделан на основе анализа словенских зимних обходов ряженых, предпринятого Н. Куретом, который усматривал в них факт ритуального посещения духами предков своих прежних домов (Kuret, s. 94).

Значение маски как знака умершего убедительно показал в работе «Происхождение театра» А. Д. Авдеев, отметив, что само слово, обозначающее маску, во многих языках одновременно понимается как «смерть», «предок» и «изображение мертвого». Очень выразительно в этом смысле поверие, известное в Архангельской губ., о том, что иногда сами ряженые надевать маски опасаются, так как по их мнению, «надеть маску — значит одеть лицо черта» (Ефименко, с. 138).

Именно такое значение маски проявляется в святочных «покойницких» играх, которые долгое время считались загадочными и не вполне ясными по их роли в святочной обрядности. Маска умершего вводилась в игру обычно под названиями «покойника», «мертвеца», «смерти» (Чичеров, с. 204). По описанию Г. К. За-

---

[2] В Могилевской губ. наряжали девушку в канун Нового года, называемую «Щодрой», увешивали ее лентами, говоря при этом: «трэба, щоб Щодра косматая була. . .» (Романов, вып. 8, с. 112).

[3] Из дополнительных данных хотелось бы еще отметить редко упоминаемое и загадочное свидетельство о стремлении поджечь во время посещения какую-нибудь часть одежды ряженого или его бороду, что превращалось в шутливую возню (Шейн, 1887, с. 90).

войко, «мужчина одевает все белое, лицо покрывает платком или надевает деревянную долбленую страшную маску. . . его кладут на салазки, везут в беседу оплакивать, заставляют девок подходить прикладываться к покойнику. . .» (Завойко, 1917, с. 24).

В. И. Чичеров связывал святочные «покойницкие» игры с дохристианскими представлениями славян об умирающей природе, хотя допускал и возможность связи этих игр с культом предков (Чичеров, с. 201—203), В. Я. Пропп отклонял наличие такой связи (Пропп, с. 70).

К решению этого сложного вопроса недавно вновь обратился В. Е. Гусев в статье «От обряда к народному театру. (Эволюция святочных игр в покойника)», решительно высказав мнение о безусловном манистическом характере «покойницких» игр: «На мой взгляд, то, что В. И. Чичеров считал возможным, но вторичным и что В. Я. Пропп отрицал совсем, в действительности является основным в святочных покойницких играх» (имелась в виду их прямая связь с умершими предками) (Гусев, с. 50). Анализируя известное сообщение С. В. Максимова из Вологодской губ. о том, что в период новогоднего ряжения молодые люди вносили в избу «покойника» (т. е. ряженого, обернутого в саван) и спрашивали хозяев: На вашей могилке какого-то покойника нашли, не вашего ли прадедка?», — В. Е. Гусев сопоставляет его с архивным источником, которым пользовался Максимов, и выделяет один существенный момент, опущенный Максимовым: сами ряженые зачастую испытывают страх и не всегда наряжаются в покойника добровольно, предпочитая бросать жребий. Интересной представляется нам в статье В. Е. Гусева попытка объяснить причину смеха и издевательств в святочных «покойницких» играх (и в похоронных играх возле умершего) как стремление преодолеть собственный страх и робость (там же, с. 51—52).

Изредка элементы игр в «покойника» отмечались и в колядовании. В. Гнатюк, подробно описавший гуцульский вариант обряда, приводит такой эпизод: когда колядников приглашают в хату к столу «харчювати», то нередко случается кому-нибудь из них — уставшему после ночных хождений по домам и пригревшемуся в тепле — заснуть где-нибудь в уголке, отказавшись от еды; тогда, заметив это, остальные начинают в шутку убирать его как умершего: вместо свечки, в руки ему пытаются воткнуть веник и начинают его оплакивать, пока спящий не проснется (Гнатюк, т. I, с. XXXI).

» «

После этого краткого отступления перейдем теперь к анализу комплекса мотивов, объединенных идеей «прихода издалека» (на материале колядных песен и благопожелательных текстов).

До сих пор вопрос о манистическом характере колядования рассматривался на этнографическом материале. Большая часть

выводов — о значении обрядового хлеба, о моменте одаривания как ядре обходного обряда, о взгляде на колядников как на «божьих гостей», наделенных сверхъестественной силой влиять на все сферы земной жизни, о связи ряжения и «покойницких» игр с культом умерших предков — уже так или иначе обсуждалась в этнографической литературе.

Что же касается фольклорного материала, то фактически совсем не анализировались в таком аспекте колядные тексты. Исключение составляет интересная работа болгарского фольклориста Тодора Живкова, существенно продвинувшая именно фольклорную разработку проблемы о первоначальном смысле колядования. Рассмотрев более 1 000 заключительных благопожелательных формул болгарского колядования, которые произносились в момент получения колядующими обрядового калача, он пришел к выводу о том, что обряд связан по происхождению с культом родовых покойников, которые якобы посещают свои дома в святочный период и должны быть хорошо приняты родственниками (Живков, с. 86).

В текстах заключительных приговоров эта мысль выражена в описании трудного пути колядников, которые:

— шли издалека, оттуда, где они «сън сънували» и «дряма дремували», проделали длительный путь, преодолевая мутные реки, грязные грязи и переплывая море;
— прибыли сюда вниз («долу») ровно в полночь;
— состояние, в котором прибыли, — промокшая одежда, истоптанные башмаки, замерзшие ноги;
— наконец, пришли к «златни трапези», на «рай божа трапеза» (там же, с. 55—57).

Последовательно проведены в этом описании следующие оппозиции: «шли оттуда—сюда вниз», «из тьмы—к свету», «из грязи—в чистоту», «из холода—в тепло». Т. Живков считает, что устойчивая структура всех рассмотренных им текстов, основанная на такой схеме «прихода» — не просто художественный прием, как казалось М. Арнаудову, а отражение основной мысли обряда, понимаемого некогда как приход умерших предков к поминальному рождественскому столу. Существенным считает автор статьи и то, что целью описанной дальней дороги оказывается не дом, не хозяева, а «трапеза», которая специально для них готовилась. Хозяин, который ждет «добрых гостей», рисуется с позолоченными и посеребренными руками и ногами. Он одаривает колядников караваем, а они дарят ему плодородие полей, животных и людей. От них он получает право быть кумом, крестить детей и венчать молодоженов.

В последнем эпизоде этих приговоров, где описывается, как хозяин выносит колядникам «великий дар» («добра дара, пещник хлеба»), часто появляется уже знакомая нам по восточнославянскому материалу формула, содержащая элементы «хлебной песни», или «истории калача» (там же, с. 55—82).

Приведенные данные настолько выразительны, что в дальней-

тем уже невозможно изучать историю колядования без учета ценных выводов статьи болгарского фольклориста.

В западно- и восточнославянском фольклоре нет жанра таких развёрнутых «калачовых пожеланий», однако отдельные элементы мотива «трудной дороги и прихода издалека» можно обнаружить в некоторых колядных и волочебных зачинах.

» I «

Мотив «прихода издалека» уже обращал на себя внимание некоторых исследователей. Так, В. Я. Пропп писал о зачинах русских колядок следующее: «Колядовщики изображаются как будто бы пришедшими издалека, они якобы не знали, где двор хозяина и искали его» (Пропп, с. 41). По мнению И. С. Свенцицкого, отчетливо выраженный мотив восточнославянских колядок «прихода издалека» свидетельствует о странствующем и профессиональном характере колядных и волочёбных групп песенников, некогда связанных со скоморошеством (Свенціцкий, с. 116—117). Иначе оценивал его Н. М. Никольский, усматривая в нем прямое изображение прибытия духов предков, коих призывали тем, что готовили для них стол (Никольский, 1929, с. 32).

Пожалуй, наиболее отчетливо этот мотив обнаруживается в репертуаре белорусских волочёбных песен, где сохранился тип зачина, содержащий элементы описания «дальней дороги» через «грязные грязи», «по цямной ночи» и пр.

Например, такой зачин волочебной песни:

Ишли-бряли волочёбнички
По цямной ночи да по гразной грази,
Волочилися да й обмочилися,
Шаталися и боўталися,
К богатому дому пыталися. . .

(Шейн, 1874, с. 83)

Или ср. отрывок белорусской колядки:

. . . Просім, дзядзька, не бавіці,
Бо далёка нам хадзіці,
Цемна ночка, невідная,
А дарога далякая,
Прахадзілі лясы, боры. . .

(Зімовыя песні, с. 369)

Изредка в текстах волочёбных песен встречаются и мотивы преодоления водного рубежа:

Чэраз поле шырокае — А віно ж, віно зялёнае! *
Чэраз мора глыбокае
Ішлі, гулі валачэўнікі,
Співаючы, іграючы.

(Валач. п., с. 226)

Однако гораздо чаще вместо упоминания о море, реке, находим лишь распространенную формулу о намокшей одежде:

Ишли-бряли вылачобники,
Вылачобники — люди добрыи,
Вылачилися — нымачилися,
Ды того двора пыталися. . .
(Шейн, 1874, с. 76)

Или:

. . . Волочилися, ў гразь помочилися.
(Романов, вып. 1—2, с. 451)

В большинстве традиционных волочёбных зачинов, содержащих мотив «прихода», есть описание элементов конкретного пути волочёбников: они идут — «из-за лесу, лесу цёмнаго», «цераз поле да шырокае, да цераз межы залаценькія», «па вуліцы па шырокай», «из-пад гаю зялёнага», «дарогаю шырокаю» и пр.

Иногда намек на «дальнюю дорогу» высказывается в выражениях сказочного типа: «шли не дзень и не два, не ночь и не две. . .» (Шейн, 1887, с. 160) или в указаниях на усталость странников: «Ішлі, прайшлі валачэбнічкі, ішлі, прайшлі, істаміліся, істаміліся, шаталіся, к Іванову двару прытапталіся» (Валач. п., с. 59).

Интересно, что формулы «прихода» характерны почти исключительно для цикла волочёбных песен, посвященных хозяевам: в сборнике «Валачобныя песні» на 207 текстов так называемого «господарского» репертуара (включаем сюда и песни раздела «Для бабцы») приходится около 90 вступительных формул анализируемого типа, тогда как среди «молодежного» цикла песен на 216 текстов удалось найти лишь два зачина с этим мотивом.

Что касается русских и белорусских колядных песен, то в них мотив «прихода» обычно выражается лишь в лаконичных устойчивых словосочетаниях типа: «мы ходили, мы искали», «. . . гуляли», «блудили», «бродим, ищем», «сочили-искали» или в выражениях краткой констатации факта «прихода»: «пошла коляда», «пришла», «приехала», «проходила», «овсень ходил по заулочкам» и др.

В западнославянском колядном репертуаре мотив «прихода издалека» трансформировался таким образом, что оказался устойчиво связанным с библейским сюжетом о рождении Христа, т. е. странники разносят весть о радостном событии, происшедшем в далеком Вифлееме: «Zdaleka idzeme, novinku vám neseme, to vám povieme, narodzilo sa dziecatko v mesce Betlemě» (Žatko, 1956, s. 44).

Однако во многих формулах, сопровождающих колядование, сохранились выражения о «замерзших и усталых ногах» и о «стоптанных башмаках».

Как известно, мотивы «дальней дороги» и «странствия за тридевять земель» характерны для ряда фольклорных жанров (волшебных сказок, заговорных текстов, похоронных плачей).

В. Я. Пропп рассматривал их как основу сказочной сюжетной схемы о путешествии героя в страну смерти («Исторические корни волшебной сказки»).

Кроме того, как было показано в работах Л. Г. Невской, «тема дороги не отделима от представления об отдаленности вообще и об области смерти. . .», поэтому не удивительно, что она образует сердцевину погребального обряда. Образ «дороги» рассматривается как медиатор двух сфер (жизни и смерти, своего и чужого, близкого и далекого), а похороны — как снаряжение в дорогу, в дальнее путешествие, в мифическую страну, расположенную за морем, или «за горами, за лесами» (Невская, Семантика. . ., с. 228—230).

» II «

Прямым продолжением темы «прихода издалека» является разработка мотива о «переходе по мосту» и вообще многочисленные упоминания о «мостках», «золотых мостах», «кладках», «брусьях», проложенных для колядников. При этом лишь изредка в текстах есть указание на переправу через море/реку, например, в волочёбной песне, записанной в Молодечинском р-не Минской обл.:

. . . Цераз поле шырокае — Да віном, віном зялёным!*
Цераз мора глыбокае
Ляжыць кладка шырокая,
Ішлі тудой валачэўнічкі.

(Валач. п., с. 224)

Чаще находим констатацию факта, что колядники переходят по мосту, иногда о мостах говорится, что они «золотые», «позолоченные», часто — «калиновые»:

По мостах, мостах, по золотеньких
Ой ходєт по них все колєдники,
Все колєдники, а все братчики,
А все братчики, старії люде. . .

(Гнатюк, I, с. 75)

Или в русской колядке:

Мы ходили, мы искали
По калинову мосту.

(Фольклор Моск. обл., с. 6)

В некоторых зачинах украинских колядок содержится сообщение, адресованное хозяевам дома: «На вашім мості стояли гості, не домовії, все ж рокові. . .» (Гнатюк, I, с. 117).
Или:

Ци дома, дома, господаренько?
В тебе на мості рокові гості,
Рокові гості, божі служеньки,
Божі служеньки, колядниченьки. . .

(Там же, с. 6)

В одной из вступительных приговорных формул, записанной в Гродненской губ., проскальзывает намек на дальнюю дорогу, проделанную колядниками, в виде выразительной детали об их стоптанных башмаках:

Цупу, лупу по помосте
до нашего егомосте приехали гости,
то не гости, колядничнки,
потоптали черевички.
Будьте здоровы с колядою!

(Крачковский, с. 167)

«Мост» появляется в колядных текстах и вне эпизода о «приходе колядников к хозяину». Известна, например, украинская колядка, в которой описывается, как «по калиновым мостам господар идет до милого бога»:

Ой через гору та через Дунай
Стоят мостоньки калинові,
Калинові, покощені,
Покощені жуковинами.
Ой ішов ними господаренько. . .

Далее его встречают ангелы и спрашивают, куда он идёт, —

. . . Ой я ж бо іду в рай дороженьки,
В рай дороженьки, до милог' Бога.

(Гнатюк, I, с. 199)

В других текстах на мостах встречает колядников «Матер Божая», которая ищет своего сына:

Ой мости, мости, ви калинові!
Ой туди ішли три колядничкн,
Туди ішла Матер Божая. . .

(Гнатюк, I, с. 56)

В белорусской волочёбной песне с таким же мотивом указывается, что мосты мощены для «Прачистай», которая ехала «сына шукати»:

. . . Через его двор да Дунай цече,
Да Дунай цече ўсё цихосенько,
А на том Дунае биты пали,
Да биты жа пали ўсё дубовые,
Мощены мосты ўсё цесовые,
По тых мостах ўсё возы шли. . .

(Шейн, 1874, с. 98)

В русском колядовании мотив «мощения мостов» часто фигурирует в кумулятивных песенках вопросно-ответной структуры (тип детских потешек) в качестве одного из эпизодов:

. . . На что добра коня кормить?
— Дубовый лес возить.
— На что дубовый лес возить?

— Мосты мостить.
— На что мосты мостить?
— Христу ходить! — Колёда!

(Поэзия кр. пр., с. 128)

В других вариантах «мосты мостят» для проезда праздников: Рождества, Нового года и Крещения или для «овсеня» и Нового года (Розов, с. 110).

Характерной деталью некоторых русских и белорусских текстов является то, что основное внимание в них уделяется моменту строительства этого мифического моста, для которого вырубаются определенные деревья (сосны, дубы):

. . . Станьце вы, кавалі, куйте вы тапары,
Куйце вы тапары, рубайце вы сосны,
Рубайце вы сосны, скіпайце вы доскі,
Скіпайце вы доскі, масціце масточкі.
Да будзе к нам ехаць а тры праздпічкі:
Первы празнічак — свято раждзяство,
Другі празнічак — свято васілле,
Трэці празнічак — свято кшчэннейка.

(Зімовыя песні, с. 299—230; с. 325—326)

О том, что связь дерева и строящегося моста в этих текстах не случайна и что оба понятия мифологизируются как соединители «близкого» и «далекого», земной жизни и «того света» уже указывалось в работах В. В. Иванова и В. Н. Топорова (1965, с. 167—168).

Общеизвестна большая популярность мотива «мощения мостов» в ожидании жениха или гостей в свадебной поэзии. Генетически связанным именно со свадьбой считал его В. И. Чичеров (с. 152). А. А. Потебня тоже рассматривал мотив «переправы по мосту через воду» как выражение типично брачной символики (Потебня, т. I, с. 145—150 и др.) Однако до недавнего времени оставалась неясной основа этих представлений, т. е. каким образом понятие о вступлении в брак связывалось с преодолением водного рубежа.

Существенный интерес для анализа этого мотива представляют формы девичьих гаданий о замужестве, связанные с идеей «переправы по мосту через воду». Они хорошо известны в восточнославянской зоне. Суть их заключается в том, что в период святочных гаданий девушки ставили вблизи своей кровати на ночь сосуд с водой, на который сверху клали поперечную палочку (прутик, соломинку), называемую «мостом». Эти приготовления должны были вызвать вещий сон о том, что суженый переведет ее по этому «мосту» (т. е. возьмет замуж). Варианты этих гаданий на материале западно- и восточнославянской традиции были рассмотрены нами в цитированной уже статье «Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности». Здесь приведем еще новые записи.

Очень популярным является такой способ гадания для территории украинского и белорусского Полесья. Один из вариантов был записан летом 1980 г.: «Дiўкы́ варажы́лы на Гало́ннў куттю́, — таре́лку з вадо́ю на пол (ставили на ночь), тры па́лочкы робы́лы наве́рх, то — «му͡ост». Казалы: «Хто чэрэз му͡ост пэрэвэдэ́, той i му͡ой будэ́» (ПА-80, с. Макишин, Городнянский р-н Черниговской обл., зап. автора).

Для западнославянского материала гадания с «мостком» не типичны. Однако интересные варианты сходного типа фиксировались на территории польско-белорусского пограничья. Например, девушки делали модель «моста» из шести палочек (как именно делали, — в источнике не указано). Затем они по очереди садились на кровать, а потом, оперев ноги на «мост» быстро вставали. Если при этом сдвигались или соскальзывали перекладины «моста» с подкладок, то это сулило скорое замужество (Dworakowski, s. 60). В других случаях девушки лили сверху на этот «мост» воду и следили, с какой стороны она вытечет, — тогда следовало быстро вступить ногой в эту воду: которой из девушек это удавалось первой, та первая выйдет замуж (там же). Эти довольно редкие формы гаданий поразительно наглядно инсценируют элементы «проваливания» и «намокания», которые, скажем, в снотолкованиях часто трактуются как предсказание смерти.

Поскольку, как мы пытались это показать в статье о гаданиях, истоки большинства форм гаданий восходят к установлению контактов с душами умерших, способных предсказать будущее, то нам представляется наиболее убедительной трактовка мотива мифической переправы через воду (предложенная К. Мошиньским) как способа связи с потусторонним миром, лежащим за водным рубежом (Moszyński, s. 372). Впрочем, еще раньше такую же трактовку осторожно выдвинул А. А. Потебня, предположив, что «мощение мостов» в колядных текстах «может быть темным воспоминанием о небесном мосте, по которому боги сходили на землю» (Потебня, 1865, с. 22). Далее он рассматривал поверия о посещении на Рождество домов простых смертных «богами», которых с нетерпением ожидают, и ссылается на поговорку, в которой сближены понятия «гость» — «бог»: «Гость в дом, бог в дом» (там же, с. 23).

О том, что мотив «переправы» первоначально был связан с миром умерших, а не с представлениями о браке, хорошо известно по материалам погребальной обрядности. По представлениям белорусов Гомельской обл., «душа умершего через кладку над водой переходит» (ПА-75, с. Великий Бор Хойницкого р-на, зап. Н. А. Ткачевой). Если приснится во сне грязная вода, которую пытаешься переплыть (перейти), то это к смерти (ПА-75, с. Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл.). Характерное описание сна и его трактовки было записано в с. Золотуха (того же р-на, той же обл.): «Я перехадiла реку ў сне, бачу: три жордачкi лежаць. . . так я не знаю , как перейтiть, и перешла через средню жордачку и увалiлас, а вулезтi не магу. . . А раз увалiлас, а не вулезла — дак памру скоро. . .» (ПА-75, зап. Н. А. Воло-

чаевой). В с. Великий Бор словом «брод» называют предсмертную агонию (ПА-75, зап. Н. А. Ткачевой).

В некоторых текстах причитаний, содержащих призывы к умершему вернуться в семью, навестить ее, мотив «мощение мостов» естественно возникает как обещание способствовать этому переходу с «того света» в мир живых:

. . . Не зачем ты, батюшка, не раскладывай,
Не за лесами-то темными,
Не за реками-то быстрыми —
Через реки-то мы устроим мосты дубовые. . .
(В. Смирнов, 1920, с. 67)

По поводу известного свидетельства из средневековых церковных поучений о том, что некоторые «неверные мосты творят по мертвых. . .», Н. М. Гальковский высказал предположение, что «мосты» могли быть обрядовым печеньем (Гальковский, с. 203).

Между тем, в Белоруссии был зафиксирован реальный поминальный обряд, в который включался ритуал — ставить в память об умершем «кладку». Вот как описан он в материалах Ю. Ф. Крачковского: «На другой день (после поминок) — обычай ставить памятник по покойнике-мужчине в виде креста на могиле; а по женщине — делают „кладку" . . . для удобства пути на какое-нибудь мокрое, топкое место, или же перекидывают ее через ров, ручей. . . вроде мостика» (Крачковский, с. 159). Делалось это следующим образом: «дерево (обычно сосну) валят в лесу, обтесывают и везут возом в назначенное место, обозначают на нем время смерти, вырезывают серп или — если умершим был младенец — сапожки. Затем все участники садятся на него, пьют, закусывают, молятся. . . „Нехай дасть Бог ей небо, рай светлый, покой вечный!"» (там же).

Это сообщение подтверждают и материалы П. В. Шейна, в которых зафиксировано, что в Гродненской губ. «в местах болотистых кладут кладку и вырезывают на них стопу, всякий, кто по ним проходит, видя сей знак, читает молитву за душу того, по чьему желанию положена кладка» (Шейн, 1902, с. 491).

Весьма вероятно, что именно такие действия поминального обряда имелись в виду в выражении «мосты творят по мертвых».

Мысль о том, что «мощение мостов» было условием перехода из одного мира в другой и возможностью навестить живущих на земле, может быть отмечена в устойчивых заключительных формулах белорусских колядок: «Мости кладку ды зови ў хатку» — как обращение колядующих к хозяину дома:

. . . Па полю ветры веюць,
Калядоўшчыкам ногі млеюць.
Іване, слаўны пане!
Масці кладку, прасі гасцей у хатку.
(Зімовыя песні, с. 158)

Или:

. . . У тваім двары гасцей многа,
Тыя госці не хаджоны,
Не хаджоны, не бываны,
Масці кладку, кліч у хатку.

(Там же, с. 243—244)

Или:

. . . Масці кладку цясовую,
Прасі ў хатку новую.

(Песні нар. свят, с. 98)

Многочисленные варианты таких же формул находим и среди волочёбных песен:

Масці кладачку, заві ў хатачку.
А мы госцейкі небывалыя,
Небывалыя, нехаджалыя,
Нячаста ходзім, нямнога просім,
Толькі ў гадочак адзін разочак.

(Валач. п., с. 52)

. . . Гэта не госці — валачойнічкі,
Яны ж у нас часта не бываюць,
У гадок разок ды перапытаюць.
Палажыце кладку ды завіце ў хатку,
Чарку гарэлкі, сыр на талеркі.

(Там же, с. 53)

Функционально значение этой формулы таково, что она подготавливает переход к той части песни, где речь идет о необходимости одарить. Иногда в шутливой форме идея «перехода» связывается с получением вознаграждения: «Перайшлі кладку — знайшлі аладку». Или:

Валачобныя — людзі добрыя,
Валачыліся, намачыліся.
Перайшлі кладку — найшлі ладку,
Перайшлі сялцо — найшлі яйцо. . .

(Там же, с. 431)

Любопытно, что рассмотренные формулы «мости кладку — зови ў хатку» известны исключительно в белорусском материале обходных календарных песен.

Кроме того, что с образом «моста» в колядных и волочёбных песнях связан мотив «ожидания или прихода колядников», упоминание о мостах часто фигурирует в зачинах вне какой бы то ни было связи с последующим сюжетом, как простое сообщение, что «світлонька», «карчма» или дом хозяина стоят непременно возле моста:

По конець моста калинового
Стоїть світлонька горіховая,

А в тій світлоньці столове,
А за столами сидять панове. . .
(Кол. та щедр., с. 264)
А в моста, в моста калинового
Стоїть коршмонька оріховая. . .
(Там же, с. 328, 329)
Ой мосту, мосту пазалочаны,
Пасярод мосту светлонька стаіць,
А ў той светланьцы Галечка сядзіць,
Галечка сядзіць, косаньку заплятае. . .
(Зімовыя песні, с. 240)

Это указание на близость моста к дому хозяина, по-видимому, первоначально должно было свидетельствовать о том, что ко встрече гостей готовы. Связь «моста» с приходом колядников в этих текстах оказалась полностью забытой и разрушенной.

Интересный вариант украинской колядки удалось записать З. Д.-Ходаковскому. В зачине ее содержится описание, как по мосту проходят туры и олени, на рогах которых стоит терем:

Не угинайся, буковий мосте,
Через тебе ідут тури і елені,
На тих еленях високий терем,
А в тім теремі красная панна.
Шила-вишивала отцу кошулю. . .
(Ходаковский, с. 143)

Далее описывается узор с «птушками», который девушка вышивала.

Анализируя эту сюжетную ситуацию в колядном репертуаре румынского фольклора, П. Караман отметил, что тексты такого рода известны в румынской традиции в цикле коляд «для умерших»: там переправа через воду изображается не по мосту: олень или зубр плывут по морю, неся на рогах шелковые качели (или люльку), в них сидит умершая девушка, шьет или вышивает полотно и просит оленя не уронить ее в воду (Caraman, s. 143). Этот сюжет Караман рассматривает как представления о переправе души умершего на «тот свет» при посредничестве зверей-перевозчиков (там же, с. 143—144).

Таким образом, мотив «переправы через воду (по мосту или иным путем)», — широко представленный в свадебной и колядной поэзии, в сказочной прозе, а также в некоторых формах гаданий, снотолкований и в других жанрах, — может рассматриваться как путь в «иной мир»[4]. По-видимому, в свадьбе он так же естес-

[4] Способы переправы «на тот свет» в сказочной прозе рассмотрены В. Я. Проппом в «Исторических корнях волшебной сказки» (с. 184—196). Там же была отмечена постоянная деталь целого сказочного цикла, где герой встречается и борется со змеем на «калиновом мосту». Как известно, в ряде белорусских быличек местом, где чаще обычного появляется нечистая сила, назван именно

твенен, как и в колядовании, и в похоронных причитаниях, так как обширный этнографический и фольклорный материал подтверждает тесную, но пока мало изученную связь между отдельными моментами свадебного ритуала и представлениями о загробном мире (ср., например, сюжеты о добывании невесты за морями, о птицах или животных — пособниках в свадьбе в качестве перевозчиков через море, а также многочисленные мотивы, представляющие смерть как свадьбу).

» III «

В связи со способами переправы на «тот свет» необходимо обратить внимание еще на одну деталь колядных зачинов: необычайно популярное упоминание о дереве, с которого начинаются многие колядные тексты.

Наиболее традиционной формой зачина с образом «дерева» является указание на то, что на этом дереве сидит птица (или две-три птицы). Многократно обращали на себя внимание исследователей украинские колядные тексты, изображающие «початок світу», когда еще не было ни неба, ни земли:

. . . Ано лем було синєє море,
А серед моря зелений явір,
На явороньку три голубоньки. . .
(Кол. та щедр., с. 43)

О том, что устойчивые формулы зачинов такого типа были связаны с древними представлениями о «мировом дереве», соединяющем земную и небесную сферы, мы уже говорили, анализируя мотивы «господарских» колядок.

Дальнейшее развитие сюжетной ситуации (после упоминания о дереве и сидящей на нем птице) приводит к развертыванию величального эпизода:

Стоїть береза тонка, висока,
Тонка, висока, листом широка.
На тій березі сив сокіл сидить,
Ой сидить же він та далеко видить.
Ой видить же він на морі корабля,
На тім кораблі панна Марія
Шила кошулю своєму крулю. . .
(Там же, с. 448)

мост. Ср., например, быличку о русалке, которая каждую ночь появлялась на мосту (Шейн, 1902, с. 318), или о том, как мужик хотел «чароўником» стать и отправился искать нечистую силу к мосту (там же, с. 252), и др. Наконец, весьма показательна форма запретов, известных в Польше, — появляться вечером в поминальные дни на перекрестках и на *мостах* (Stolmachowska, s. 191).

Подобная зачинная схема очень популярна среди колядных величаний для молодежи: птица, сидящая на дереве, смотрит в море и видит корабль, на котором находится величаемое лицо.

С мотивом «птицы на вершине дерева» связаны уже рассмотренные нами сюжетные группы коляд о «трех корыстях с дерева», о «добыче, приносимой тремя соколами, сидящими на вершине дерева» и др.[5]

Другая разновидность зачинов, связанных с образом «дерева», основана на сообщении о том, что на ветвях этого дерева висит «колисонька», в которой находится величаемое лицо:

На горі сосна золоторясна,
Під тов сосною срібна колиска.
Колише ся в ній гречная панна,
Гречная панна на 'мня ї Анна. . .

(Кол. та щедр., с. 317)

Или:

На оней горі, оней високій,
Там же ми стоят два явороньки,
На явороньках сут ретіжоньки,
На ретіжоньках колисанонька,
В колисаноньці Біжеє дитя. . .

(Гнатюк, т. I, с. 37)

При сопоставлении группы зачинов этого типа оказывается, что существенной их деталью является указание на место расположения дерева: чаще всего это — «на горе», «на крутій горі», «на оней горі», «на золотих горах»; «посеред моря», «над морем глибоким», «серед моря»; «на Дунаечку да на бережечку», «у перевоза», «в чистім полі блиско дороги», — и особенно большое количество вариантов, типа: «в пана хозяїна да на його дворі», «посеред двора», «у концы ворот», «перед дверима» и др.

Ср. такие же обстоятельства места в белорусском материале: «Пасярод двара высока гара, а на той гарэ стаіць бяроза. . .» (Зімовыя песні, с. 266), «Што й у варотечках стояла дрэвачка купарыснае» (там же, с. 264), «У перевоза стаіць бяроза» (с. 269), «Пасярод двара стаяла верба» (с. 272), «Ай у пана Сямена да на яго дварэ там стаяў явар тонкі, высокі» (с. 308) и др.

---

[5] Уже достаточно хорошо изучена символика птиц на вершине дерева как душ умерших, направляющихся на небо (Иванов, 1965, с. 129). До недавнего времени, по представлениям словацких крестьян, «общераспространенной формой присутствия души была птица, сидящая на дереве» (Václavík, s. 157). Про птицу, прилетевшую к окну хаты или на двор, белорусы-полешуки говорили, что это «дід, чы дитя, чы сынок прилітае — у кого хто помрэ. . .». «Любая птичка как летит по полю, так говорят, что душа летит. . .» (ПА-74, с. Стодоличи Лельчицкого- р-на Гомельской обл., зап. О. А. Седаковой).

Уже приходилось отмечать выше, что в русских колядных текстах традиционный мотив о дереве обычно сочетается с мотивом «мощения мостов»:

В бору, у бору
Там стоит сосна
Всего вышнее,
Всего зеленее.
Ребята, ребята,
Берите-ко топоры,
Рубите-ко сосну!
Рубите-ко сосну,
Колите-ко доски,
Мостите-ко мост-от! . .

(Поэзия кр. пр., с. 54—55)

Только этот факт, что сосну, которая выше и зеленее всех, рубят, чтобы сделать мост для проезда «овсеня», «Христа», «Нового года» или Петра, Василия и др., — дает возможность усмотреть здесь отголоски известного у южных славян сюжета о дереве как «дороге», по которой спускается с неба «млад бог» с целью принести добро и богатство хозяину. Для сравнения приведу отрывок болгарской колядки, в которой «златно дръвце», отвечая на вопрос, где оно росло такое тонкое и высокое, сообщает следующее:

. . . Я сам расло тамо горе,
Тамо горе на планина,
На планина, на рудина,
Край езеро самовилско.
Отсече ме вакъл овчар,
Донесе ме да ме сади
Край огнище, край трапези.
Я сам, моме, златно дръвце,
Златно дръвце, плодовито,
Ще порастна дор до неба,
Клон ще пустна дор до земля,
Лист ще метна дребен бисер,
Цвет ще църна чисто сребро,
Род ще родя сухо злато,
Слез ще по мен млада бога. . .

(Маринов, с. 280)

В западно- и восточнославянском колядном репертуаре значение «дерева» как «дороги на тот свет» почти полностью стерто. Указанием на такое значение могут служить лишь отдельные элементы. В частности, уже отмеченная подробность — использование сосны как моста для проезда гостей. Из других деталей обращает на себя внимание зачин русской колядки: «Мы искали, мы шукали белую березу, мы нашли эту березу у Хлюстовых на дворе. . .» (Поэзия кр. пр., с. 117—118), — а также постоянное

акцентирование местонахождения дерева — «блиско дороги», «у перевоза», «у концы ворот», «посеред двора», «перед дверима» — с тенденцией указания пути, прохода к дому хозяина.

Намек на то, что дерево соединяет небо и землю, заметен в белорусской волочёбной песне:

. . . У концы ворот стоиць ягор,
Тонок, висок аш до неба,
Суччá, вецьця до самыя земли,
Як налядели с чистаго поля
Дробныя пташки. . .

(Романов, вып. 1—2, с. 454)

В западнославянском колядном цикле зачинные формулы с упоминанием дерева связываются чаще всего с сюжетными ситуациями о «золотой ряске на дереве», о «соколах, приносящих добычу», о «яблоне, уродившей много яблок, которые девушка раздает всем родным и милому» и др. В большинстве случаев эти зачины сохраняют те же стереотипные обстоятельства места: «на горе», «посреди двора», «под окном», «в поле»:

A na onej górze stoi jabłonecka,
Na tej jabłonecce zielone listecka. . .

(ZWAK, t. 4, s. 105)

Stoi sosna śród podworca. . .

(Świętek, s. 76; Chodakowski, s. 218)

Przy dolinie dębineczka rośnie,
Hej na tej dębinie złoto nam się wije. . .

(Lud, t. 11, s. 152)

Wiele okienecka stoi jabłonecka,
Na ty jabłonece sešć jabłusek wisi. . .

(Wisła, t. 2, s. 98)

Напомним, что зачин моравской колядки, зафиксированный в средневековом источнике, был подобного типа: «Dubec stojí prostřed dvora. . .».

По-видимому, заменой образа «дерева» можно считать выражение «стоїть стовп золотий» в некоторых украинских колядках:

Посеред твого двора
Стоїть стовп золотий.
А на тім же стовпі
Сидить птиця орел. . .

(Кол. та щедр., с. 64, с. 65)

. . . Шо у нашого пан-оца широкії ворота,
За тими воротами стоять стовби золотії. . .

(Гнатюк, I, с. 117)

Может быть, именно стремлением отметить высоту дерева и высокое местонахождение двора и дома хозяина (ср.: «в нашого хазяіна золотії гори, золотії гори, високії дуби. . .» — Кол. та щедр., с. 66) объясняется общее место колядных величаний хозяйского двора, стоящего якобы «на семи столбах», которое неоднократно вызывало недоумение исследователей. Во всяком случае, ряд деталей зачинных формул, содержащих указание на то, что дом хозяина стоит на горе, или что на дворе его растет «высокий дуб», стоит «золотой столб» и т. д. могли бы свидетельствовать о первоначальной семантике, подчеркивающей связь неба с землей. О том, что «коляда» может появляться «с высока» (сверху — вниз), узнаем из некоторых текстов русских колядок:

Ай да божья коляда,
Прилетай к нам с высока
Раз в желанный год. . .

(Поэзия кр. пр., с. 74)

Можно признать, таким образом, что мифологизация образа «дерева» как соединителя двух сфер (верха и низа, неба и земли) удержалась (в значительно разрушенной форме) в отдельных элементах восточнославянского колядования.

» IV «

Отдельно следует остановиться на анализе своеобразной формулы заключительной части колядок, содержащей угрозу «забрать с собой» (в случае, если хозяева плохо принимали колядников).

Одна из наиболее ранних записей украинского варианта такой формулы принадлежит З. Доленге-Ходаковскому:

. . . Як не даси нам тої золотої,
Украдемо у вас красну панну,
Занесемо її далеченько —
Що батенько конем не доїде,
Що матінка пішки не дійде,
А братінко з лучка не дострілит,
А сестронька перстеньцем не докотит. . .

(Ходаковский, с. 122)

Этот заключительный эпизод перекликается с известным свадебным мотивом о выдаче девушки замуж «в дальние, чужие края».

Ср., например, отрывок украинской свадебной песни:

. . . Dała mnia maty, dała,
Za lisy temnejkyi,
Za lisy temnejkyi,
Za pola szerokyi,
Za pola szerokyi,
Za wody hlubokyi. . .

(Kolberg, t. 49, s. 330)

Отождествление традиционных представлений об «отдаленности», «чужедальней стороны» со сферой смерти уже отмечалось в специальной литературе на материале сказочной прозы, заговорной поэзии, похоронных причитаний. Очень выразительна в этой связи белорусская формула проклятья «Каб ты замуж далёка вышла!» (Выслоўі, с. 216), особенно интересно выражение о смертельно больном человеке или об очень дряхлой старухе, что «она собіраіцца замуж» в значении близости смерти (ПА-74, с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., зап. О. А. Седаковой).

Вообще угроза «забрать с собой панну» в колядных заключительных формулах известна в обходных текстах многих европейских народов и обычно рассматривается как эротический момент или намек на свадьбу (Анфертьев, с. 104).

В польском новогоднем колядовании в приговорах «драбов» (Жешовское воев.) эта формула звучит как наказание за то, что девушка еще не подмела хату к приходу гостей:

. . . W sieni miotła, w izbie miotła,
Dziewka izby nie zamiotła,
Wyprowadźcie ją do sieni,
Ażeby ją draby wzieni. . .

(Kotula, 1969, s. 124—125, 125—126)

Или как угроза при плохом вознаграждении:

. . . Jak mi nic nie docie,
Dziwki nie wydocie.
Postawicie jom w sieni,
Żeby jom tam droby wzieni. . .

(Kotula, 1969, s. 134)

О том, что намерение забрать с собой не простое заигрывание с девушками, а формула действительной угрозы и проклятья, свидетельствуют тексты, где грозят забрать детей, стариков, саму хозяйку. Ср., например, вариант такой формулы в русских колядках:

Кто не даст пирога —
Уведу корову за рога,
Кто не даст хлеба —
Уведу деда. . .

(Поэзия кр. пр., с. 122)

Или отрывок приговора колядников Мазовецкого края:

. . . Jak num nic nie dacie,
Chwały nie uznacie,
Gornki, miski potłucemy,
Wasze dzieci zabierzemy
Ile ich tu macie.

(Łódz. studia, s. 201)

Можно предположить, что и смысл уже рассмотренной краткой формулы ряженых в чешском святочном обходе: «Dejte holky nebo vdolky» (т. е. «Подавайте девочек или лепешки!»), — некогда сводился к традиционной угрозе: «подавайте лепешки, а не то заберем девочек».

Вообще говоря, и угроза увести корову со двора содержала, по-видимому, тот же смысл, — если пришедшие не получат ритуального калача, то возьмут в качестве жертвы корову, вола и т. д.:

. . . Не подашь пирога,
Мы корову за рога,
Свинку за щетинку,
Мерина за хвост —
И потащим на погост.

(Фольклор Моск. обл., с. 8)

Ср. также украинскую формулу такого типа:

. . . Возьму вола за рога,
А кобилку за чубринку
Та й поведу на могилку,
А з могилки — на тічок. . .

(Кол. та щедр., с. 526)

Особенно интересны те варианты этой формулы, которые сохраняют отдаленную связь с характером западнославянского ряжения, где наиболее популярным обликом «przebierańca» (ряженого) была фигура, закутанная в гороховую (или обычную) солому. Так, в частности, рядились «драбы» в Жешовском воеводстве и «сцодраки» в Мазовии, и другие святочные маски в Польше. В мазовецких формулах угроз колядующие обещают за плохой прием обернуть хозяйку в «гороховины» и забрать с собой:

. . . A wy pani gospodyni,
Zawińcie sie w grochowiny
I chodźcie, jako i my. . .

(Łódz. studia, s. 201)

Или:

. . . Owinimy w grochowiny,
Będzie skakać jako i my. . .

(Ibid.)

Угроза закутать в «гороховины», воспринимаемая уже как шуточная, означала некогда, по-видимому, форму насильного приобщения к разряду ряженых (вспомним описанный В. Е. Гусевым страх перед ряжением у участников новогодних «покойницких» игр и отказ добровольно надевать маску).

Можно предположить, что такой же смысл содержала ставшая впоследствии шутливой угроза в белорусских колядках:

. . . А не хочаш ты дарыць,
Ідзі сабак з намі дражніць.
Барадой людзей смяшыць. . .

(Зімовыя песні, с. 166)

Или:

. . . Ня хочишь дарыць — пойдишь с нами ходить,
Воды бувтаць, грязи тыптаць,
Сыбак дражниць, людей смяшиць.

(Шейн, 1874, с. 79)

А также подобные формулы волочёбных песен:

. . . Не хошь говорить — ходи ты с нам,
Ходи ты с нам, с волочёбничкам,
По темной ночи́ грязи́ толочи́,
Собак дразнить, людей смешить!
Не хошь ходить — дари ж ты нас. . .

(Поэзия кр. пр., с. 322)

Или еще:

. . . Не хочешь дарить — пойдем ты с нам,
Кий волочить, людей смешить. . .

(Там же)

Забытый смысл этой популярной формулы первоначально — когда ряженые-колядующие еще воспринимались как умершие предки — мог означать только намерение увести хозяев с собой «в страну смерти» в наказание за нарушение традиции обрядового и некогда строго обязательного щедрого одаривания. Не случайно здесь вновь появляются отдельные элементы «дальней дороги», уже рассмотренные нами выше, — «ходи с нами по темной ночи», «грязи месить», «воды бувтаць».

Ср. также формулу подобного типа из волочёбной песни, адресованной хозяйке дома:

. . . Як не хочаш аддарыцца —
Пойдзеш з намі валачыцца,
Нашы росы халодныя,
Нашы рэкі глыбокія:
Заросішся, замочышся. . .

(Песні нар. свят, с. 114)

Мы уже отмечали популярный зачинный мотив: «валачоннікі валачыліся ды па пояс памачыліся» (там же, с. 123); утраченное значение этого образа может рассматриваться как негативное, исходя из фразеологии белорусского проклятья: «Каб цябе намачыла, да не высушила!» (Выслоўі, с. 224).

» V «

Как можно было заметить из предыдущих описаний, для колядной поэтики очень характерно наличие «золота» во многих устойчивых эпитетах и метафорах. Оно встречается и при описа-

нии двора, терема, кубков с вином, золотыми или позолоченными оказываются мосты, ворота, челны, стрелы, намёты, люльки на дереве, золото в виде «ряски» «коры» растет на дереве (иногда просто — «липа золотом облита»), золотые «стовби» стоят посреди хозяйского двора и т. д.

О том, что «золотая окраска есть печать иного царства» — хорошо известно из пропповского анализа волшебной сказки (Пропп, 1946, с. 264). Правда, эпитет «золотой» в величальной стилистике стал настолько традиционным и почти обязательным, что далеко не всегда за упоминанием «золота» в песенных образах можно усмотреть связь с «иным царством». Однако в колядном репертуаре существует ряд деталей, выразительно указывающих на связь именно такого характера.

Это прежде всего отмеченная Т. Живковым для болгарского колядования черта, описывающая хозяина дома, принимающего колядников, с позолоченными руками. Как известно, одним из популярных способов возвеличения и прославления было сравнение земной жизни с небесной, с потусторонним миром (ср. «у нашого хозяїна в дому, як у раю»). Отсюда и представления о дворе на семи столбах, о теремах со звездами, месяцем и солнцем в окнах, об обилии золота. Позолоченные руки хозяина — это уже не просто украшательский эпитет, означающий «наилучший», как могло бы быть с описаниями, типа — «золотые мосты», «золотые кубки», «золотая колыска». Это намек на его связь с «иным царством», на то, что он «свой» в эту ночь для тех, кто пришел к нему за обрядовым калачом.

В восточнославянском колядовании нет этой характерной черты с «позолоченными руками», однако весьма выразительно в этом смысле белорусское проклятье: «Каб яму ручкі пазалацелі да па локці адляцелі» (Выслоўі, с. 228), сохранившее отрицательное значение «позолоты».

Обращают на себя внимание характерные выражения русских колядок по отношению к хозяину дома — «золотая голова», «золотая борода», «позолоченный усок» и др.:

Выдашь — не выдашь,
Будем ждать,
У ворот стоять! . .
Золотая голова,
Шелковая борода!
Ты подай пирожка. . .

(Поэзия кр. пр., с. 60)

Или:

У Кирея-то у Митрича
Золотая борода,
Золотая борода да
Позолоченный усок. . .

(Там же, с. 80)

. . . Как у дедушки Ивана
Золотая борода.
Позолоченный усок,
Дай говядины кусок. . .

(Фольклор Моск. обл., с. 18)

А также малопонятный зачин овсеневых песен:

Ай, усень, усень, усень,
Золотые рога.
Не дадите пирога —
Мы хозяина со двора. . .

(Там же, с. 18)

Особенно выразительны в этой связи пожелания, высказываемые в русских колядках в зависимости от одаривания:

Кто подаст лепёшки —
Золоты окошки,
Кто подаст каши —
Золоты чаши,
Кто подаст свежины —
Золоты чугуны. . .

(Поэзия кр. пр., с. 121—122)

Ценное свидетельство о словенском колядовании по источнику 1575 г. отметил в цитированной статье Н. Курет, — в нем приводится песенная строка, в которой акцентируется связь прихода колядников и «золотых ворот» хозяина: «mi smo prišli pred vrata, da bi bila božja zlata!» (Kuret, s. 94).

В украинском колядовании описание «золотых ворот», к которым пришли колядующие, стало традиционной величальной формулой:

Що й у нашого пан-отця
Золотії ворітця,
А за тими ворітьми
Стоять стовпи золоті,
А за тими стовпами
Стоять столи заслани. . .

(Гнатюк, т. I, с. 117)

Возможно, что на связь пришедших с «иным миром», где «серебро и золото растет», указывал первоначально приговор, ставший затем шутливым, исполняемый в Краковском воеводстве при новогоднем обходе:

Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Roczek,
Żeby się wam darzyła pszeniczka i groszek,
Owiesek, jak pański piesek, żytko, jak korytko. . .
Ja pochodzę z takiego miasta,
Gdzie srebro i złoto wyrasta,
Gdzie psi ogonami szczekają,
Gdzie ludzie okciami jadają. . .

(AFISz, Kraków, 1974 — Nowy Sącz)

» VI «

Нельзя исключить возможности трактовки слабо выраженного (но все же сохранившегося в некоторых колядных текстах) мотива «у хозяина во дворе огни горят» — как свидетельства забытой связи с обрядом новогоднего возжигания огней, смысл которого возводится этнографами к культу предков.

Мы не будем останавливаться на тексте из сборника И. П. Сахарова «За рекою за быстрою. . .», по поводу подлинности которого уже высказывались сомнения Чичеровым, Проппом и другими специалистами. Однако мотив «огни горят» фиксировался, кроме того, в источниках, достоверность которых не вызывает сомнений (сборники Шейна, Романова, Ходаковского, Гнатюка) вплоть до последнего издания записей колядок, сделанных в Белоруссии уже в 60—70-е годы, — «Песнi народных свят i абрадаў».

В большей части вариантов мотив «огни горят» лишь упоминается в зачине, фактически никак дальше не разрабатываясь.

Ср., например, зачин русской колядки:

За рекой огонь горит,
Там скамеечка стоит,
На скамеечке
Татьянушка сидит. . .

(Поэзия кр. пр., с. 88)

Или отрывок белорусской колядки:

. . . На тваім двары
Усё гарaць агні.
Усё ж агні гараць,
Усё сталы стаяць,
Усё сталы стаяць
Пазасцiланы. . .

(Зімовыя песні, с. 185)

Подобные же эпизоды в волочёбных песнях:

. . . На его дворе ягонь горыць,
Коле того ягня да столы стояць,
А на тых столах усё скацерци. . .

(Шейн, с 1874, с. 99)

. . . На етым дварэ агни гарэли,
Агни гарэли, свячы палали,
Свячы палали, сталы стаяли. . .

(Романов, вып. 8, с. 114)

И в украинской колядке:

. . . Серед обори три огні горят,
Коло тих огнів усе светії
Усе светії, Господь тай Петро.
Ой п'ют же они ороне вино. . .
(Гнатюк, т. I, с. 63—64)

В других случаях мотивация горящих огней на дворе хозяина связывается с приготовлением праздничной пищи или варением пива:

. . . На том же дворе три огни гораць,
Три огни гораць, три котлы кипяць:
А в первом котле — пшенично вино,
У другим котле — чирвоно пиво,
А ў третим котле — солодки медки.
(Шейн, 1887, с. 76)

Такого же типа эпизод волочёбной песни фиксировался в Белоруссии в недавнее время:

. . . У яго на дварэ агні гараць,
Агні гараць, катлы вісяць,
Піва варыцца, сыта сыціцца,
Пірагі пякуць. . .
(Песні нар. свят, с. 102)

Другой вариант украинской колядки с традиционным зачином об «огнях» был записан Ходаковским:

У пана, у пана Івана
На дворі горіли огні,
Коло тих огнів всі святиї
Варили рибу та всьо єсетринку. . .
(Ходаковский, с. 126)

Своеобразно оформлен мотив «огней» в другом украинском варианте, основанном на популярном сюжете «месяц, солнце, дождь в гостях у хозяина»:

. . . У господаря на єго дворі,
Горить три огні. Не єсть то огні,
Не єсть то огні, то товарищі,
Єден товарищ — ясний місяць. . .
(Гнатюк, т. I, с. 174)

Особый интерес представляют три текста, которые обычно вызывают настороженность фольклористов из-за их необычности и отсутствия вариантов. Первый из них — русская колядка, перекликающаяся с упомянутым текстом И. П. Сахарова:

Уродилась коляда
Накануне Рождества.
За горою за крутою,
За рекою за быстрою,

За горою за крутою,
За рекою за быстрою
Стоят леса дремучие,
Во тех лесах огни горят,
Огни горят горючие.
Вокруг огней люди стоят,
Люди стоят, колядуют. . .

(Поэзия кр. пр., с. 71)

Второй текст составляет эпизод в длинной волочёбной песне. Это, пожалуй, уникальная запись с точки зрения объяснения, с какой целью жгутся огни на дворе хозяина:

. . . Серадзи двора гориць три вогнища,
Три вогнища, три калиновых,
А идуць душки́ ўсё малиновые. . .

— Далее Богородица спрашивает хозяина: «На што у табе три вогнища? . . Ци ты горелки гонишь? Ци ты будзишь сыновей жаниць, чи дочек замуж выдаваць?» — На что «самочесный муж Романичка» отвечает:

. . . Я ни пиво варю, ни горелку гоню,
Ни горелку гоню, ни зялена вина курю —
Дожидаю сабе трёх праздничкоў,
Трёх праздничкоў, трёх угодничкоў,
Трёх угодничкоў, вялнкодничкоў. . .

(Шейн, 1887, с. 82—84)

— Затем перечисляются весенние праздники.

Таким образом, огни жгутся специально в ожидании «непростых гостей». Еще более развернутая картина «ожидания гостей и приготовлений к их приходу» изображена в третьем тексте, тоже волочёбной песне, записанной А. Е. Богдановичем. Зачин ее содержит мотивы и образы, наиболее типичные для вступительных, «подоконных» коляд — сначала восхваляется хозяйский двор, затем следующий эпизод:

. . . На яго дваре ды стояць горы,
Ды стояць горы высокие,
А на тых горах ды лежаць брусья,
Ды лежаць брусья цесовые,
А на там брусьи ды стояць стоўбы,
Ды стояць стоўбы малёваные,
А на тых стоўбах да висяць котлы,
Ды висяць котлы отливаные,
А по-под котлами ды горяць агни,
А горяць агни ясненькие,
Ды идуць дымки синенькие.
Там сидзяць дзедки старенькие,
Вараць воски жоўуценькие,
Сучаць свечи двойчастыя,

Двойчастые и тройчастые,
Сподзеютца любых госцикоў,
Любых госцийкоў — великодничкоў. . .
(Богданович, с. 27—28)

Даже если совсем не учитывать последних трех текстов, в которых некоторые эпизоды могут показаться сомнительными по части их подлинной фольклорности, то и тогда мотив «огней на дворе хозяина» остается весьма заметным по остальным вариантам и продолжает фиксироваться до последнего времени в качестве зачина колядных и волочёбных песен. В недавнее время, например, была записана в белорусском Полесье колядка со следующим зачином:

Ой серेдь села Юрьева гора,
А на той горе да й горать огне́,
Да й стоять столы позастіланы,
Да й стоять кубкі поналіваны. . .

Далее следует эпизод «собіраліса — раховаліса» святые. (ПА-76, с. Рубель Столинского р-на Брестской обл. зап. Ю. И. Смирнова).

Обычай жечь костры в святочный (а также в пасхальный) период довольно хорошо отражен в этнографической литературе. Особый интерес вызывает обряд «сжигания деда» в святочный период, когда хозяева сжигали рождественский сноп соломы, называемый «дедом», «дідухом» (см. об этом — Зеленин, 1909; Шухевич, т. 4 с. 229; Kolberg, t. 29, s. 85, 87; t. 54, s. 260; Klinger, 1926, s. 42, 47).

По народной терминологии, этот обычай назывался также — «гріты діда», «гріты родычів померших», «греть покойников», о чем еще придется говорить ниже.

» VII «

Настойчивое указание в колядных текстах на «темную ночь» как реальное время колядования вполне соответствует этнографическим данным, по которым обход начинали, как только наступит вечер (Шейн, 1887, с. 55); у гуцулов считалось, что колядовать можно только одну рождественскую ночь вплоть до восхода солнца (Гнатюк, т. I, с. XXXIII; Kolberg, t. 29, s. 91); это же относится к волочёбным обходам, «которые происходят по ночам, если же участники обряда не успели до рассвета обойти всех домов в деревне, то продолжить его можно лишь на следующую ночь (Шейн, 1887, с. 574). Болгары начинали колядовать в рождественскую ночь ровно в полночь (Маринов, с. 309), румыны обходили дома, начиная с вечера и прекращали обход с восходом солнца (Caraman, s. 9).

В колядных и волочёбных текстах можно найти многочислен ные свидетельства этого рода:

Ей підеме ми по колядонці, підеме!
По місяченьку на всю ніченьку,
Ци дома-сь, пане господар милий? . .

(Гнатюк, I, с. 6)

Ми усю нічку тай ни спали,
Ми ходили сумували,
Питали ми си доброго газди. . .

(Там же, с. 4)

Ходім же, брате, темної ночи по дорозі,
А нех нам сам пан Ісус надгородить. . .

(Ходаковский, с. 121)

Ішлі, брылі валачобнічкі
Па цямной начы да па гразкай гразі,
Валачыліся да й абмачыліся. . .

(Валач. п., с. 177)

. . . Pójdźmy, bracia, w drogę z wieczora
Wstąpmy naprzód do tego dwora. . .

(Kotula, 1969, s. 147)

Точное указание на полночь как на время прибытия колядников к дому хозяина характерно и для болгарских заключительных приговоров, о чем говорилось выше.

» VIII «

Возможно, что с мотивом «прихода издалека» связаны и обрядовые диалоги, которые разыгрывались при обходе с «козой» или в отдельных вариантах колядования.

Интересен, например, текст белорусского диалога при вождении «козы»: один из бойких парней колядной группы входил в хату, здоровался и говорил:

— Іду ад пана нашага. Ідучы пытаю, што сказаці маю свайму пану Году, што носіць бароду, шыроку, як лапату, сіву і касмату. Ці шырокі лавы, каб нам паляжаці? Ці добра гаспадыня, каб нас частаваці?

Хозяин спрашивает: — Адкуль вы?

— Мы людзі не простыя, з далёкага краю, хлопцы ўсе сталыя, з-пад самага раю.

— Адкуль ідзеце?

— Ідзем кругом света, аж ад пана Лета. Мы к лету ідзем, казу вядзем і радасць нясем.

— Дык просім у хату! (Зімовыя песні, с. 12)

Обязательность ритуальных вопросов—ответов перед впуском в дом как охранительное средство против проникновения в него вредоносной силы была характерна для многих обрядовых практик (особенно популярен этот обычай в свадьбе — см., например, примечание 5 во второй главе. Известно, что вечернее и ночное

время, как время активности нечистой силы, считалось повсеместно опасным, поэтому приходящих в эту пору к дому гостей следовало проверять набором традиционных вопросов: «Кто такие?», «Откуда и куда идете?» и т. п. чтобы определить их принадлежность к «своим» или «чужим». Отголоски заверений, что идут «гости добрые», т. е. «свои», заметны в формуле белорусской колядки: «Мы не варагі, бяром хлеб і пірагі. . .» (Зімовыя песні, с. 233).

Наиболее устойчивыми моментами обрядовых диалогов такого типа были: сообщение о том, что гости пришли издалека, и просьба пустить их на ночлег.

Типичный вариант такого диалога был, например, записан в словацком обходе с «козой»:

— Dobry viecor. . . Ňepřijeňi by śće nos tu na źimovisko?
— Ňimomy miejsca.
— Al'e bo my idemy z dal'ekif gor.
— No, to jom juz dogdźe dome, do konćicka, do stajňe.
— Tak vom tu viensujem na to Boze narodzeňe. . .

(Sulitka, s. 89)

(— Добрый вечер. . . Не примете ли нас на зимовку? — У нас нет места.
— Но мы идем с далеких гор. — Ну, уж пустим вас куда-нибудь в уголок или в хлев. — Тогда поздравляем вас с Рождеством. . .)

Элементы обрядового диалога сходного типа фиксировались словацкими этнографами в своеобразном детском колядовании: когда в рождественский вечер дети обходили дома с традиционными поздравительными формулами, хозяева спрашивали их: «Чей ты?», — хотя знали всех жителей своего села. На этот вопрос дети отвечали, используя стереотипные шутливые приговоры: «Moje meno — Potkoleno, prezovisko—Kacúr Miško». Колядующую девочку спрашивали: «Čiaže si?», — она отвечала часто набором созвучных имен, независимо от ее настоящего имени: «Činčova, Brčova, Krátkišegit Pal'ova. . .» После этого их одаривали за поздравление (Žatko, s. 66).

» IX «

В разделе о вступительных и зачинных формулах колядных песен и обрядовых приговоров мы уже упоминали популярный для восточнославянского материала мотив «встречи гостей», который прямо смыкается с темой «прихода издалека». В качестве приготовлений обычно фигурируют призывы «открыть двери», «стелить скатерти», «класть пироги» или изображается, что все уже подготовлено к достойной встрече:

Ой вечер добрий, пане господару,
Чи рад же ти роковим гостям?

Ой рад же я, рад, бардзо веселий!
Прошу, гостоньки, до себе в господу.
В мене столики позастилани,
В мене в господі всего доволі,
Всего доволі — хліба і солі,
Лежать колачі з ярої пшениці,
А паляниці з ярого жита. . .

(Гнатюк, I, с. 182)

Об ожидаемых гостях говорится, что это — «добриї гості», «любиї», «врочные» (прибывающие раз в год), что это «не простіІ гостеве», «світлії», «божі служеньки», «нехажалыя-небывалыя» и т. д.

. . . Рокові гості, божі служеньки,
Божі служеньки, колядниченьки,
Ой хотять они тобі сказати,
Тобі сказати божую радість.

(Гнатюк, I, с. 7)

Акцентирование роли колядников как «посланцев с неба», приносящих благую весть о предстоящем добре, позволяет сблизить этот мотив с общеизвестной функцией умерших предков предсказывать судьбу, приносить добро и предостерегать от бед. В этой связи естественно увидеть также в роли носителя «благой вести» птицу — как наиболее устойчивое воплощение души в представлениях большинства народов. Дальнейшей христианизированной формой этих архаических представлений была, как известно, замена образов «небесных посланников» ангелами и святыми.

В одной из белорусских колядок мотив «посланцев с неба» выражен следующим образом:

. . . Мы к табе, Ляксандра,
Не самі прышлі,
Нас господзь паслаў,
Як сам свет настаў.
(Зімовыя песні, с. 422)

В качестве таких «не простых» гостей, к встрече которых готовятся хозяева, в колядных текстах выступают, кроме самих колядников: волочёбники, сам господь, божья матерь, святые, ангелы, зимние праздники (Рождество, Новый год, Крещение), «свята п'ятінка» и — очень часто — солнце, месяц и дождь, которые в некоторых текстах называются «колядниками»:

. . . Шо й ми до тебе все в рік гостеве,
Все в рік гостеве, все ни простії,
Все ни простії, всі три світії:
Старше колідник — світлое сонце,

Друге колідник — есний місецю,
Трете колідник — з дробен дошьику. . .

(Гнатюк, I, с. 178—179; то же —
Kolberg, t. 49, s. 144).

В других вариантах солнце — месяц — дождь сопоставляются с ангелами. Ср. отрывок белорусской колядки:

Засцілай сталы, кладзі пірагі,
Засцілай сталы ўсё цясовыя,
Кладзі пірагі ўсё пшанічныя,
Бо прыдуць к табе госці любыя,
Госці любыя — сам гасподзь з неба,
Сам гасподзь з неба з трымя янгольмі:
Першы янголік — ясна сонычка,
Другі янголік — свецел месячык,
Трэці янголік — дробны дожджычак.

(Зімовыя песні, с. 201)

В западнославянском колядном репертуаре приготовления подобного рода делаются почти исключительно для встречи «пана Езуса и святых». В польской колядке, записанной в Радомском воеводстве, для встречи этих высоких гостей хозяйка

. . . Wiecorowy ogień nałozyła,
Marmurowe stoły rozstawiła,
Bielne obrusy roztocyła
I pięcioro chleba połozyła,
I kielich wina postawiła.

(Wisła, t. 10, s. 240)

Особого внимания заслуживает украинский вариант колядки для хозяйки, записанный на Волыни, в котором описывается приход в качестве гостя «святой п'ятінки»:

. . . Господинейко, одчиняй двері,
Маеш гостойки к свойому дворі,
Одчиняй двері все тесовії,
Стели килими та все нові́ї,
Маеш гостойки вельми світлії —
До тебе іде свята п'ятінка,
Дарує тебе от, як матінка.
В комори іде замиканії,
Одчиня скрині мальованії,
У одну кладе тонке прядиво,
У другу кладе біле полотно,
У третю кладе добрее сукно.
(Кол. та щедр., с. 131—132)

Это довольно редкий среди колядных песен текст, где высказаны пожелания хозяйке дома успехов в прядильно-ткацком деле, которое, как известно, находилось под покровительством «бабьей

святой» Пятницы, отождествляемой в народе с мифическим образом дохристианских верований — Мокошью (Иванов, 1976, с. 268—276).

В связи с колядным мотивом «прихода непростых гостей» хотелось бы попутно обратить внимание на традицию употреблять слово «гость» не только по отношению к пришедшим издалека (ср. выражение «богатый гость», «заморский гость» в значении «купец»), но и по отношению к собравшемуся в путь. Особенно интересно использование слова «гость» применительно к умершему, известное в белорусских причитаниях и погребальных приговорах. Например, закончив обряжать покойника, приглашенные для этой цели люди обращались к хозяевам дома со словами: «Обрадзили мы вам го́сьцика поча́снаго, поку́тнаго: прыма́йця, шануйця, частуйця яго, каб ён су ўсвятыми спочиваў. . .» (Шейн, 1890, с. 512).

Этот семантический комплекс «гость — гощение — гостинец» в погребальной обрядности подробно рассмотрен в цитированной статье Л. Г. Невской (Семантика «дороги» . . ., с. 230—231), где высказана мысль о том, что идея «гощения» пронизывает весь погребальный обряд и основана на представлениях о живых и мертвых как «своих» и «чужих» (умерший называется «гостем» как отошедший в мир «чужих»).

Действительно, выражение «собираться в гости» по отношению к умершему в белорусских причитаниях — одно из наиболее употребимых:

. . . А братулічка ж мой,
А ты ж у нас тяперь г о с т і й к а,
Ты ужо ў гостийки выряжаешься.

(Шейн, 1890, с. 691)

. . . Г о с т и к а моя любенькая,
Откуль жа мне цебя дожидаць?
З якія дорожки?

(Там же, с. 664)

. . . Пакида́иш нас, тату́лічка,
Атлита́иш, галу́бчик-прале́сачка!
Ты ж наш г о́ с ь т и ч и к, наш ми́линькій,
Нямнога табе у нас гасьтива́ть.

(Романов, вып. 3, с. 535)

Чрезвычайно характерно, кроме того, замечание В. Я. Проппа о том, что словом «гостейка» в некоторых местах называли куклу масленицы, а также березку, которую в Семик вносят в село, а затем топят в реке (Пропп, с. 77). Ср. в этой связи зафиксированное В. Далем употребление слова «гостья» в значении «лихорадки» и ряд фразеологических оборотов, типа «запечный гость» (в значении «свой человек») или поговорки: «было бы пиво на погосте, а у пива будут гости» (Даль, с. 396—397).

» «

В заключение этого краткого разбора мотивов, связанных с представлениями о «приходе издалека», отметим, что большая их часть сосредоточена в песенных зачинах. Именно на материале зачинных колядных формул восстанавливается показательный параллелизм основных поэтических элементов, образующих как бы перечень универсальных способов «переправы» при осуществлении связи с «иным миром»: у хозяина на дворе высокие горы (или хозяйский двор на горе стоит) — золотые столбы — высокое дерево растет — мост поставлен — огонь горит. Ритуальная значимость этих элементов отмечается в большом комплексе представлений, текстов и обрядовых практик. В этом смысле бóльшая часть рассмотренных мотивов может считаться кросс-жанровыми, известными в цикле свадебной песенности, характерными для поэтики волшебной сказки, частично — для заговорной поэзии, для некоторых форм девичьих гаданий, цикла похоронных причитаний, а также для некоторых игровых форм детского фольклора.

Легко было заметить, что реконструкция колядных образных элементов, связанных с мотивом «прихода издалека», основывалась почти исключительно на восточнославянском (и частично — болгарском) материале. Значительная разрушенность «господарского» колядного цикла западнославянского фольклора не дает возможности говорить о его первоначальных формах без привлечения широкого сравнительного материала славянского колядования.

В отличие от этих кросс-жанровых мотивов, использованных в колядовании, по-видимому, на основе представлений об ожидании в рождественский период гостей с «того света», — существуют специфически колядные черты, восходящие к истокам обряда, ядром которого — как мы уже отмечали — является момент одаривания специальными обрядовыми хлебными изделиями.

» X «

Ритуальное требование не оставлять в святочный период стол пустым, т. е. непременное правило держать на столе обрядовый калач, который к тому же нельзя до определенного момента есть самим, рассмотренное нами выше, отражено в колядных текстах, чаще всего, в связи с мотивом «ожидания гостей». В цикле украинских «господарских» колядок варианты формул о приготовлении хлебов сводятся в основном к следующим типам:

— колядующие будят хозяина и призывают его приготовить столы с хлебами для их встречи:

. . . Уставай да й с постелі, да одчиняй двері,
Да й застілай столи, столи тисовії,
Клади паляниці з ярої пшениці,
Бо прийдуть до тебе да й три гостоньки. . .

(Гнатюк, I, с. 167)

— к традиционному вопросу «дома ли хозяин» присоединяется величальный эпизод, описывающий пышные хлеба:

. . . А ми знаємо, що є він дома,
Ой сидит собі по конец стола,
Перед ним колачі з ярої пшениці. . .
(Там же, с. 182)

— хозяйка готовит калачи к приходу гостей («плете колачі», «пече колачі», «книшики пече» и т. д. — там же, с. 13, 14, 217);
— популярный величальный эпизод с описанием накрытых столов:

. . . Підвірінько му красно вметено,
На тім підвіріньку світлонька стоїт,
А в тій світлоньці тисові столи,
А по тих столах тонкі обруси,
На тих обрусах все колачеве,
Все колачеве, житні, пшеничні. . .
(Там же, с. 172)

В сюжетных ситуациях такого типа называются еще: «круті колачі з ярой пшениці», «лежать хлібойка житний, пшеничний», «хліби пшиничні, Богу величні», «пара колачів», «пероги мнякії», «три хліба лежало», «три хлібове разові», «несе колачі при правій руці» и мн. др. Никакое из прочих обрядовых блюд не упоминается в текстах так многообразно и часто, за исключением напитков, которым тоже уделено в колядках заметное внимание.

Поскольку приготовление рождественских хлебов, булочек, лепешек, блинов рассматривалось как строго обязательный ритуал, связанный с жертвой, предназначением их для «посланников с неба», то в качестве специфически колядной представляется нам устойчивая формула, сущность которой сводится к вопросу «Пекли ли лепешки (блины, шчодраки)?» или высказанному иначе: «Готовите ли коляду? готовы ли одарить пришедших?»

Интересный материал этого рода сохранился в приговорах западнославянского колядования. Так, в Жешовском воеводстве вопрос: «Czy piekliście tu szczodraki, bochnaki?» («Напекли ли тут щодраков, бохнаков?»), — был традиционной частью многих поздравительных новогодних «повиншовань»:

Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Roczek,
Żeby wam się rodziła pszeniczka i groszek,
I żytko, i wszystko.
Piekliście tu szczodraki, bochnaki?
Jakżeście upiekli, dejcie chleba krom,
Zapłaci wam sam Pan Jezus. . .
(Kotula, 1969, s. 142)

Или:

Piekliście tu szczodraczki, kołaczki? . .

(Ibid., s. 126)

В форме утверждения:

Piekliście szczodraczki, bochnaczki —
Powiadali nam. . .

(Ibid., ss. 134, 137, 139, 158)

Powiadali nam szczodroki,
Żeście piekli bochnoczki,
Napiekliście chleba. . .

(Ibid., s. 130)

При обходе «новолетников» на Новый год поляки-погоряне произносили благопожелания, завершающиеся такой же формулой:

Czyście nam tu napiekli bochnoków-szczodroków?
Oraz chleba krom — zapłaci wam sam Pan Jezus. . .

(Nad rzeką. . ., s. 263)

В случае плохого приема колядующие среди прочих проклятий и угроз называли как наиболее позорный факт, что хозяйка не испекла «бохноков»:

. . . Hury-hury, nasrały wom w dziżki kury,
Gospodyni nie wymietła i bochnoków nie upiekła.

(Kotula, 1969, s. 125)

Самые мрачные пожелания высказывались в адрес тех хозяев, которые не напекли «щодраков»:

Jakeście nie piekli (szczodraków) —
Żebyście się wściekli!
Jakeście nie miesili —
Żebyście się obwiesili!

(Kotula, 1969, s. 150)

Традиционные обрядовые вопросы такого типа встречаем и в моравских колядных приговорах: «Či nam ty koledničku hotuješ?» — На что следовал стереотипный ответ: «Hotuju vam pecen chleba a kolač. . .» (Sušil, s. 676).
Или:

. . . Spi-li, spi-li pan hospodař lebo ni?
Něspim, něspim, koledničky, ja čuju,
Ešče ja vam koledničku hotuju. . .

(Sušil, s. 674)

Большой интерес представляет запись самарского этнографа М. Спиридонова, описавшего следующую форму русского коля-

дования: «В Васильев вечер, т. е. накануне Нового года, вся молодежь ходит под окнами с пением колядок:

[Колядующие]:	[Хозяева из окна отвечают]:
Коледа, коледа!	
Дома ли хозяин?	— Дома!
Коледа, коледа!	
Пекли ли лепешки?	— Пекли!
Коледа, коледа!	
Варены ли свиные ножки?	— Варены!
Коледа, коледа!	
Начинены ли свиные кишочки?	— Начинены!
Коледа, коледа!	
Готов ли потчевать?	— Готов!

— После чего избранный из среды колядовщиков, изменив природный голос, просит: „Подай, хозяин, кусок лепешки, свиную ножку. . .“ Многие в деревне заранее готовят требуемое» (Цит. по: Розов, с. 98).

Этот своеобразный диалог, по-видимому, сохранил черты архаической формы колядования как акта ритуального кормления и в этом смысле прямо смыкается с поминальным белорусским обрядом обхода пастухов, рассмотренным нами в предыдущей главе, в котором были зафиксированы обрядовые формулы приговоров типа: «Хозяйка, ти пекла блины?»

Кроме того, содержащаяся в этих приговорах мысль о собирании даров для передачи умершим родственникам («прислали дяды́ по блины») и скоту — заставляет по-иному взглянуть на некоторые шутливые колядные формулы детского репертуара, содержащие обороты: «понесу матці», «до бога занесу» и др. Если учесть некоторые данные о том, что в доме, где в течение ближайшего года кто-нибудь умер, особенно щедро одаривали колядующих, то можно допустить трактовку выражений «занесу тому-то» как передачу обрядовой пищи умершим. Ср., например, такую просительную формулу, признанную шутливой:

Шчодры, шчодры
Вечар добры.
Дайце каўбасу —
Занясу Міхасю,
Дайце пышку —
Занясу Рыжку,
Дайце скварку —
Занясу Міхалку.

(Зімовыя песні, с. 363)

Мы уже отмечали отдельные варианты колядования, в которых акцентировалось внимание на том, что молодежь собирает подаяния для молчаливых ряженых «страшка», «деда и бабы».

Таким образом, характерные для заключительных приговоров специальные вопросы, контролирующие исполнение обряда: «Што ты, бабка, напякла?», «Што ты цётка, наварыла, што ты, цётка, напякла?» (Зімовыя песні, с. 362), или: «Чи ви туркове, чи ви жидове, чи в вас печене ще не готове?» (Кол. та щедр., с. 527), а также типичные призывы: «Девочки, колядки! Душечки, колядки! Да пеките блины да ладки» (Поэзия кр. пр., с. 76), — приходится признать теснейшим образом связанными со структурой и смыслом колядования.

В отдельных колядных формулах сохранилось понимание цели обхода именно как собирания обрядового хлеба:

Славитё, славитё,
Сами про то знаетё.
Я по булочку пришел,
По калачичек пришел
И по шанешку пришел.

(Поэзия сибиряков, с. 38)

Славите, славите,
Вы меня не знаете.
Я за чем пришел?
За горячим пирогом.
Не дадите пирога —
Уведу корову за рога,
Не дадите булку —
Уведу кавурку!

(Там же, с. 64)

То, что описанный выше обычай обхода домов пастухами и сбора продуктов для передачи «дзедам» был когда-то составной частью поминальной обрядности, подтверждает богатый материал белорусских быличек, связанных с поминальными днями. Он представлен многочисленными рассказами о том, как хозяйка не напекла блинов (хлеба, «дары́», «наліснічкаў» и пр.) в какой-нибудь из поминальных дней, и в эту же ночь ей приснился умерший, который жаловался или угрожал за нарушение этого обычая.

Так, в одном из таких рассказов, записанных в белорусском Полесье, сообщалось, что как-то на «дзевяціны» по умершему мужу хозяйка не смогла напечь блинов, так как не было муки; ночью дочь умершего видела сон, как он «ганялся з секіраю за маткай: зачем ты наліснічкаў не напекла́!» (ПА-75, с. Дубровица Хойницкого р-на Гомельской обл., зап. С. М. Толстой). В другом рассказе «адна бабушка не зробила «дару́» на сороковый день, то ей дед прысніўся. . . Говорит: «Ты спіш? Што ж ты сама з'іла кану́н, а дару́ не спэкла?» (ПА-76, с. Хоромск, Столинского р-на Брестской обл., зап. Н. А. Волочаевой).

Представления о том, что если в поминальные дни не «накормить дедов», то это грозит большими бедствиями, очень популярны

в Белоруссии: «Як вечерю не построять (на поминки), діды прыдуть і вред зроблять, стола́ обернуть, будуть всю ночь мучить. Если вечерю не приготовили, нужно, чтоб хоть корочка хлеба была на столе» (ПА-74, с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., зап. О. А. Седаковой).

Выразительная фразеология относительно выпечки блинов была зафиксирована П. В. Шейном: в Витебской и других губерниях на Вознесенье нужно непременно печь блины — «мосьциць Хрысту дорогу на небо» (Шейн, 1902, с. 18). Здесь христианская догма о вознесении Христа на небо получила такое удивительное осмысление, будто надёжным способом связи с иным миром является обычай печь блины.

» «

Итак, характеризуя фольклорные элементы, которые можно отнести к сравнительно ранним формам колядования и которые еще удается проследить на материале записей XIX—XX вв., следует выделить в качестве основных следующие группы:

— мотивы (часто уже значительно разрушенные), связанные с идеей «прихода издалека»;
— вопросительные формулы, контролирующие ритуал приготовления жертвенных хлебов специально для одаривания, а также ряд просительных приговоров;
— обрядовые вступительные зачины, тесно связанные с обходом домов («Дома ли хозяин?», «Спишь ли?. . .», «Готов ли принимать гостей?»);
— ряд благопожелательных формул, содержащих мотивы о «приплоде скота» и «богатом урожае», а также основанных на структуре сопоставлений «сколько — столько»;
— может быть, несколько позже (с появлением тенденции к разрушению обряда) возникли формулы угроз, но и они еще тесно связаны с осознанием могущества пришедших и с их «потусторонним» происхождением.

Последующее развитие колядного репертуара, по-видимому, происходило за счет развития величального элемента, например, по линии сравнительных описаний, типа — «у тебе дома так, як у раю» и разработки мотивов о «помощи небесных сил (первоначально умерших предков, затем «самого господа и святых») в хозяйственных работах крестьянина» и др.

Этап формирования «молодежного» колядного репертуара мог наступить уже тогда, когда смысл обряда начал забываться, — и это уже само по себе открыло доступ в колядование обширной группе песен разных сюжетных и жанровых разновидностей.

Дальнейший анализ песенного материала с привлечением южнославянского и румынского (близкого по типу) колядования сможет, по-видимому, обнаружить еще ряд архаических черт, характерных для исконно колядной фольклорной традиции.

В настоящее время еще трудно сказать, в какой степени выводы, касающиеся западно- и восточнославянского типа колядования, могут быть отнесены к прочим календарным обходным обрядам, совершаемым в другие сроки. Но даже на материале зимней обрядности можно уже отметить, что функции ритуального обхода далеко не однозначны и не могут быть полностью сведены к единственной рассмотренной здесь генетической форме (инсценирование прихода предков). Об этом можно судить, скажем, по разным типам святочных обходов, связанных с вечерне-ночным рождественским колядованием и утренним новогодним «посеванием».

Существенным моментом в решении этих сложных вопросов является, в частности, проблема о том, в какой связи находится обряд колядования с циклом святочной обрядности, насколько органичен он в этом цикле и исторически возник ли именно в его составе.

Вопросу о месте колядования в цикле святочной обрядности мы посвятим заключительную главу нашей работы.

Глава седьмая

» «

Колядование в контексте святочной обрядности

Среди многих еще не ясных моментов святочного обрядового цикла наиболее сложным и важным, с точки зрения первоначального смысла и содержания, является вопрос о его повторяющейся трехступенчатой цикличности: в святочный комплекс, как известно, входят три праздника — Рождество, Новый год и Крещение. Причем создается впечатление, что фактически все они состоят из более или менее одинакового набора структурных элементов (за исключением обряда освящения воды, всегда относящегося к последнему из этих праздников). Различия в составе обрядовой пищи касаются лишь постного или скоромного вариантов ужина, но обязательное число блюд, традиционная кутья, поведение и обычаи за столом и многие другие детали повторяются во всех трех этапах рассматриваемого цикла. Это же касается практики гаданий, которая в соответствии с местной традицией закрепляется за одним из праздников и легко варьируется по датам на разных территориях. Вообще большая часть типично святочных обычаев — кормление кур в обруче, приглашение «мороза» на кутью, обвязывание деревьев соломой, обход ряженых и всевозможных групп колядующих, многообразные формы гаданий — может либо повторяться в каждом из трех праздников, либо исполняться в один из них.

Был ли какой-то первоначальный смысл в этом поэтапном праздновании святок или это результат распыления и смещения некогда единого обрядового комплекса под влиянием христианских дат? Ответить на этот вопрос вполне определенно в настоящее время не просто.

А. А. Потебня считал различия праздничных обычаев на Рождество и на Новый год не существенными: «сходство обрядов, совершающихся от 24. XII до 6. I заставляет думать, что зимний языческий праздник продолжался несколько дней, или же — если этот праздник был однодневный — что он распался на несколько частей, приуроченных к нескольким христианским праздникам, но сохранивших первоначальное сходство. . .» (Потебня, 1865, с. 19).

О том, что эти даты воспринимались как единый цикл связанных между собой праздников, говорит народная терминология, определяющая святочный период как «коляды», а Рождество —

Новый год — Крещение как «пэ́рша ко́ляда» — «дру́га ко́ляда», или «шчадру́ха» — «трэ́ття ко́ляда», или «водяну́ха» (для белорусской территории).

Не ставя задачи проанализировать все компоненты рождественской обрядности, мы рассмотрим лишь те из них, которые необходимы для дальнейшей реконструкции типов и функций зимних обходных обрядов.

» I «

Начнем с характеристики особенностей обстановки рождественского ужина, которые изучены и описаны в этнографической литературе, пожалуй, наиболее исчерпывающим образом.

Наблюдения Д. К. Зеленина относительно рождественского ужина восточных славян, который не оставляет никаких сомнений в том, что он некогда представлял собой поминки и был посвящен культу предков (Zelenin, p. 375), подтверждаются на большом новом материале и, по-видимому, всецело относятся к западно- и южнославянской традиции. Именно этот аспект представляет для нас наибольший интерес, так как раскрывает тот контекст святочной обрядности, в который вписываются колядные обходы как манистические по своему происхождению.

Сходство поминальной и рождественской обрядности начинается уже с терминологии праздничных дней и характеристики самого ужина. В белорусской традиции, наилучшим образом сохранившей структуру «свят для мэрлых», осенние поминальные «деды́» совершались обычно в два дня (пятницу и субботу), причем канун «дедо́в» назывался «бабы́», — в этот вечер готовили постный ужин с нечетным числом блюд — 5, 7, 9 (Седакова, с. 125). Второй из поминальных дней назывался «деды́» или «богатые деды́» (Крачковский, с. 156) и отличался богатством разнообразия блюд, доходящем до 12-ти, разрешена была скоромная пища.

Отголоски этих же названий и обрядовых характеристик находим в святочном цикле: в сочельник перед Рождеством готовили постный ужин из 7—9 или 12-ти блюд. По белорусской терминологии, это «пэрша куття», «галонна куття». В Чехии (окрестности Бенешова) для кануна Рождества или кануна Нового года сохранилось название «Бабий вечер» (Zíbrt, 1950, s. 67). В Закарпатье, по свидетельству П. Г. Богатырева, терминами «Бабин вечур», «Бабин святий вечер», «Бабинец» назывался канун Крещения (Богатырев, с. 224).

Накануне Нового года готовилось обильное угощение (до 12-ти блюд) с мясными кушаньями, этот ужин назывался «багата куття», «щедра вечера».

Об обычае выпекать обрядовый хлеб и держать его на столе в течение первой святочной недели мы уже говорили выше. Точно так же готовили праздничный стол на осенние поминки: «стол уставлен колачами и кнышами, зажжены свечи, посредине коливо или кутья» (Шейковский, с. 40). В Гомельской обл. на поминки обязательно пекли «паленицы» из белой муки, их должно было быть

пять или семь — нечетное число. (ПА-75, с. Скрыгалово Мозырского р-на Гомельской обл. зап. Э. Азим-Заде). Определяющая особенность рождественского ужина — широко распространенные представления о посещении душ умерших предков в этот вечер. Весь комплекс подготовительных мероприятий, длинный ряд запретов, обычаи и поведение за столом, — все свидетельствует об ожидании «гостей с того света» и о вере в их незримое присутствие за ужином рядом с живыми.

В Словакии перед ужином в сочельник (называемый там «штедрый ден») зажигали свечу «за мертвых», ставили ее на столе и молились (Čajánková, s. 303). В некоторых местах сохранился обычай открывания окон и дверей во время молитвы за умерших. В Краковском воев. в сочельник оставляли за столом свободное место, причем в некоторых селах указывали, что это место — «для души умершего», в других вариантах объяснений были: «для заблудившегося странника», «для гостя», «для пана Езуса» и др. (Kultura, s. 178).

Украинские лемки Жешовского воеводства перед ужином в сочельник клали на стол столько лишних ложек, сколько было в семье умерших за весь истекший год, кроме того, ставили специальный прибор для нищего, а в углу хаты ставили горшок с водой и немного еды (Nad rzeką. . ., s. 279). Украинцы Словацких Карпат тоже раскладывали на столе ложки для умерших, а от каждого блюда откладывали по три ложки еды в отдельную миску «для душ» (Feglová, 1976, s. 97).

Восточнославянские данные этого типа рассмотрены Д. К. Зелениным в цитированной выше работе (Zelenin, s. 375—377).

Многочисленные свидетельства об обычае откладывать первую ложку кутьи или других обрядовых блюд (или понемногу от всех рождественских блюд) в отдельную миску «для душ», для нищих, для Христа и пр. отчетливо обнаруживает черты акта «кормления» умерших, о чем уже шла речь выше.

Так, у карпатских гуцулов накануне Крещения за ужином хозяйка набирала в миску еды от каждого блюда и ставила ее на окно: «шоби сі души накормили тай памньитали свийт вечір водохресний» (Шухевич, т. 4, с. 204).

В Восточной Словакии в сочельник откладывали в отдельную посудину понемногу от каждого блюда до того, как сами начинали есть, — «для душ умерших» (Slovensko, č. 2, s. 1012).

В словацких Татрах до недавнего времени сохранялся такой же обычай откладывать от рождественских блюд еду в специальный горшок, который затем во время ужина стоял под столом. Его оставляли там до утра, веря, что души родственников, умерших за период с прошлого Рождества, придут ночью ужинать (Olejník, s. 133).

Так же поступали в словацком Горегроньи, где отложенную от всех праздничных блюд пищу ставили в сочельник под стол или в угол хаты — для мертвых (Horehronie, s. 278).

В Моравии таким же образом откладывали по одной ложке

от каждого блюда в миску, которую оставляли в рождественскую ночь на столе «для душечек» или как память об умершем (Tomeš, s.171).

Чаще всего эту отложенную пищу на следующий день отдавали домашнему скоту, «чтобы скот хорошо велся в хозяйстве» (Horváthová, 1972, s. 487; Frankowski, s. 12).

Из других вариантов акта «кормления душ» интересны следующие: первую ложку от каждого из рождественских блюд в Белоруссии выкладывали прямо на стол для умерших (Шейн, 1887, с. 50); украинцы Буковины первую ложку кутьи бросали на пол или в потолочную балку, или же выбрасывали в огонь (Попович, с. 124); в Словакии пищу, отложенную от каждого кушанья, отдавали скоту, бросали в огонь, в воду и выбрасывали «на ветер» (Bednarík, s. 82).

Особенно выразительны действия такого рода со специальным обрядовым блюдом — кутьей, вареной пшеницей, горохом, бобами. В Минской губ. на «пэршу куттю» перед ужином все члены семьи брали по горсти вареного гороха и разбрасывали по хате, «чтобы овец больше было» (Зеленин, вып. 2, с. 685); в тех же местах на «голодную кутью» во время ужина принято было вспоминать всех умерших родных, старший в семье бросал первую ложку кутьи в угол — для «Зюзи», т. е. зимы (там же, с. 692). Очень популярной была практика разбрасывания по углам хаты бобов, вареной пшеницы в Закарпатье (Богатырев, с. 217—218); карпатские гуцулы перед рождественским ужином выкладывали по ложке вареной пшеницы за окно, после чего брали пшеницу руками и бросали ее во все углы хаты, приговаривая: «усё ангелам та помершим душам, шо в сю ніч приходять поживити ся!» (Шухевич, т. 4, с. 14). В сёлах словацких Карпат при разбрасывании вареного гороха перед рождественским ужином хозяева приговаривали: «Сто копен гороха, сто копен мака, сто копен жита. . .» (Feglová, 1975, s. 443); в районе словацкого Горегронья хозяин или хозяйка перед рождественским ужином бросали горсть вареного гороха в три угла хаты, говоря при этом: «чтобы и душечки отведали», или «чтобы куры неслись» (Horehronie, s. 278). В других селах Словакии рождественский ужин начинался с того, что хозяин бросал в углы хаты лесные орехи с приговором: «Мои милые четыре угла, нечем мне вас одарить, как только этим небольшим даром, примите его милостиво» (Bednarík, s. 82).

Эти примеры легко можно было бы умножить по материалам как западно- так и восточнославянской традиции.

Действия с остатками пищи от рождественского стола или крошками со скатерти напоминают те же формы ритуального «кормления»: их отдавали скоту, курам, выбрасывали в печь, в колодец, высыпали под забор «для птиц», закапывали под фруктовые деревья, хранили до нового засева и примешивали к посевному зерну и пр.

В некоторых случаях эти остатки следовало оставлять на столе на ночь, причем в качестве объяснений этого обычая фигурировали следующие:

— «души придут и будут есть» (Dworakowski, s. 37);
— «для душечек» (Feglová, 1976, s. 97);
— от каждого блюда надо оставить понемногу на столе на всю ночь, иначе будет неурожай (AKE UW — 1966, s. 27);
— недоеденная кутья оставляется на ночь на столе как ужин для «самого Спасителя» (Булгаковский, с. 181).

По этим же причинам запрещалось после рождественского ужина мыть ложки, посуду и убирать все со стола. Очень популярен этот запрет, например, у карпатских гуцулов: «Мисок ані ложок не мож по вечері прятати, ані мити, они лишають ся так через цілу ніч, при запаленій сьвічці. . . хто би їх зібрав із стола та помив, мав би гріх неспасенний, бо души сьвяті не можуть прийти та їсти так, як ми, они жиют парою, лижут миски, тому треба миски не миті лишити до другого дня. . .» (Шухевич, т. 4, с. 15).

Широко известен этот запрет в белорусской традиции, а также у западных славян.

В Закарпатье считалось, что посуду можно мыть только после того, как поест «полазник» — животное (Богатырев, с. 219).

Обычай оставлять в рождественскую ночь стол с остатками ужина неубранным отражен в средневековой церковной литературе. Так, в «Каталоге Магии Рудольфа» (XIII в.), касающемся, по-видимому, земель Силезии, сохранилось осуждение следующего обычая: «в ночь рождения Христа оставляют стол ‹накрытым› для властительницы неба, называемой здесь «Почтенной госпожой» («Panią holdą»), чтобы она им ‹во всем› помогала» (Karwot, s. 27). Более поздний чешский источник — поучение моравского ксендза Ульманна (1762 г.) — подтверждает сохранение этого же обычая: в нем осуждается практика, повсеместная в Моравии, оставлять на столе в рождественскую ночь еду, а утром отдавать ее скоту (Zíbrt, 1889, s. 258).

В Польше на землях Добжицкого повета (с. Окалевск) в сочельник крестьяне оставляли на всю ночь пищу на столе вместе с зажженными свечами в том случае, если в недавнее время в семье кто-нибудь умер (Kultura, s. 179).

Все перечисленные обычаи и поверия, характерные для сочельника, точно в таком же виде практиковались в поминальном цикле обрядов, особенно цельно сохранившихся в белорусской традиции. В Минской губ. на поминальном обеде после похорон первую ложку кушанья и первую чарку водки выливали в угол хаты для покойника (Зеленин, вып. 2, с. 692); на поминальном обеде каждый из присутствующих непременно должен был отлить прямо на скатерть первую ложку еды (Могилевская губ. — Шейн, 1890, с. 559). На осенние «дзяды» в Минской губ. готовили блюда в нечетном количестве и от всякого кушанья каждый из присутствующих отливал в особое блюдо «для духов», затем это блюдо выставляли за окно (Зеленин, вып. 2, с. 681—682). В Витебской губ. перед ужином на осенние «дзяды» хозяйка брала чистую миску и от всякого кушанья отделяла понемногу пищи и притом по стольку, сколько есть в семье поминальных родных, произ-

нося при этом имя каждого умершего отдельно: «Памяни, Господи, дзятьку Ивана!» Миску выставляли за окно, говоря: «Нихай яны су святыми пыживают, а нам зы наша добро хлеба-соли засылают» (Шейн, 1874, с. 376). На весенние «деды» в Виленской губ. за обедом откладывали в отдельную тарелку для умерших еду, полагая, что если не отложить, будет «гнев от душ»; вставая от стола, оставляли пищу на столе (Крачковский, с. 122).

Все остатки от поминального ужина (в день похорон) вместе с ложками собирали в большие чашки и оставляли «ночевать» на столе (Могилевская губ. — Шейн, 1890, с. 556, 585, 593 и др.). На Русском Севере за обедом в «сорочины» (40-й день после смерти) ставили на стол лишний прибор для покойника. В этот день, как полагали, можно было увидеть умершего, пришедшего на обед, — если сесть на печь (Олонецкая губ. — Зеленин, вып. 2, с. 910).

Вера, что души умерших посещают свои бывшие дома в поминальные дни и в сочельник, очень широко распространена и у западных славян. В Словакии она была повсеместной (Václavík, s. 159). В районе Горняцка верили, что если в сочельник ночью посмотреть в печь, то можно увидеть умершего отца (Horňácko, s. 306). В Польском Поморье считалось, что в сочельник в 12 часов ночи приходят в дом души умерших и что для них надо оставить накрытым стол (Stelmachowska, s. 52).

В связи с представлениями о приходе «гостей с того света» существуют и поверия о том, что любой пришедший гость в сочельник — особа священная. По нему гадали о своем благополучии, с ним совершали некоторые магические приемы, например, просили присесть, «чтобы куры хорошо сидели на яйцах» (Dworakowski, s. 32—33). После обхода ксендза «по колендзе» в польских селах хозяйки поспешно садились на то место, где он сидел, чтобы наседки хорошо высиживали цыплят (Zwyczaje, s. 42).

Кое-где считалось необходимым одаривать хлебом всех пришедших в дом в этот период, даже на минуту заглянувшего соседа (Шухевич, т. 4, с. 229).

В Краковском воеводстве, если в рождественский сочельник кто-нибудь заглядывал в окно со стороны огорода, то домашние говорили, что это «колдун» или «ведьмар» (Kolberg, t. 5, s. 195). Сходного типа поверие было известно в Белоруссии в поминальные дни: в Могилевской губ. считали, что если на «дзеды́» посмотреть со двора в окно во время ужина, то можно увидеть, как покойники сидят рядом с живыми за столом (Шейн, 1890, с. 625). Белорусы-полешуки верили, что если хочешь увидеть того, кто умер в текущем году, то «трэба на куцьцю́ ўстать ат стала, выці ў сі͡енцы да й поглядзі͡ецъ у хату праз шчы́лінку, тагды му͡ожна пабáчыць тагó змáрлаго, як ён будзе седзі͡ець на пусту͡ом міейсцы калá сталá» (Сержпутоўскі, с. 206).

Таким образом, идея «прихода умерших» в свои дома была очень популярной для святочного периода и подготавливала соответствующую атмосферу для встречи и одаривания колядников.

Один из этнографов, изучавший народные обычаи крестьян Курской губ., писал: «Можно ли удивляться рассказам народа о ночных посещениях покойников, о том, что видят бродящим по двору умершего хозяина, когда даже днем, при полном господстве здравого смысла, народ верит, что «родительские душеньки» на святках скитаются около своих домов» (Цит. по: Зеленин, 1909, с. 257).

Эти убедительные параллели поминальных и святочных обычаев, связанных с обстановкой праздничного ужина, позволили этнографам подтвердить вывод Д. К. Зеленина о безусловной связи рождественской трапезы с культом предков.

» II «

Несколько сложнее обстоит дело с анализом и трактовкой интересного ритуала — приглашения на ужин «мороза», «волка», «птиц» и других мифических персонажей, известного в святочной обрядности всех славян. Обычное его толкование как акта задабривания природной стихии и хищных зверей с целью предотвращения вредоносных действий основывалось в этнографической литературе на народном понимании и логике словесных формул — «. . . штоб мороз не морозіў ячменю, пшаницы» и пр.

Однако более подробное сравнительное изучение материала обнаруживает следы непосредственной связи с обычаем приглашения умерших родственников к совместной обрядовой трапезе, широко известным в поминальные дни.

Как известно, для восточнославянской традиции наиболее распространенной формой такого приглашения является обращение к «морозу», которого в один из святочных праздников зовут «на кутью». Раньше в Белоруссии этот обычай фиксировался почти повсеместно, его хорошо помнит и описывает еще ныне живущее население белорусского Полесья.

Обрядовые детали, сопутствующие обычаю приглашения «мороза», выдают черты ритуала «кормления душ». Так, в Мозырском Полесье «на коляду» (Рождество), когда подавали на стол кутью, то хозяин, «зачерпнувши першую ложку. . . постукаўши кулаком ў сцену, скаже: «Мороз, мороз, ходзи куцци есьци! Штоб ты не морозіў ячменю, пшаницы, гороху, сочевицы, проса и гречки и ўсяго, што мне Бог судзиць посеяць» (Шейн, 1887, с. 47).

Наиболее типичной формой такого «кормления мороза» в Белоруссии было выкладывание кутьи за окно. В Ковельской губ. прежде, чем приняться за пищу, хозяин берет ложку куцьи и подчует ею мороз: «Мороз, мороз! ходзи куцью есьць. Ня морози́ моих коровык, овечык, свиньк, гульбички», — и с этими словами выливает ложку за окно. Затем хозяйка берет другую ложку с кутьей и выливает ее на стол со словами «штобы курычки были кладки» (там же, с. 38). В Витебской губ. «на ко́ляду прежде всего едят кутью в воспомининие и чествование умерших. Как только

съедят несколько ложек кутьи, хозяин зовет «мороз», для которого кладет ложку кутьи на окно: «Мороз, мороз! поди к нам кутью есть, зимой приходи, а летом не ходзи, под гнилой колодой лежи, нашего хлеба не морози́: ни гороху, ни овса, ни жита!»» (Шейн, 1874, с. 55). П. П. Чубинский, описывая обычаи сочельника в Заславском уезде, отмечает, что хозяин с ложкой кутьи подходил к окну или выходил во двор и говорил: «Морозе, морозе, ходи до нас куті ї́сти, а коли не йдешь, то не йди й на жито, пшеницю и всяку пашницю» (Чубинский, т. 3, с. 263). Такое же приглашение делали во время ужина накануне Крещения в Полтавской губ.: старший в семействе, отворив окно, подносил к нему миску с кутьей и говорил: «Морозе, морозе, иди до нас куті ести!» Повторив этот призыв три раза и обождав немного, продолжал: «Нейдешь? Нейди ж ни на жито, ни на пшеницю, ни на всяку пашницю!» (Сементовский, с. 40).

Интересное описание и толкование этого обычая в белорусском Полесье сделал И. Эремич: «Без кутьи не бывает на Полесьи ни похорон, ни поминок. Вот почему, кушая ее и в другие дни, вспоминают умерших сродников и желают им царствия небесного. . . Но так как в числе близких к нам покойников чаще всего бывают наши деды, то и кутья — особенно перед Рождеством Христовым — везде почти на Полесье называется „дзедами". Их-то особенно полешуки и приглашают на кутью, — они кричат сквозь окно: „дзеды, дзеды! хадзице куцью есци. . ." и сердечно убеждены, что кутья, поставленная на печи или на подоконнике, съедена ими, а не кем-то другим. . . Кроме дедов, полешуки еще приглашают на кутью и „мороз". Они делают к нему такое же воззвание, как и к дедам» (Эремич, с. 60).

По-видимому, в этом описании сближены обычаи приглашения «дзедов» в поминальные дни «мороза» в сочельник. Остается не вполне ясным разграничение: обращались ли со словами «дзеды, дзеды!» во время рождественского ужина или на поминках. Представляет большой интерес свидетельство о том, что сочельническую кутью называли в Полесье «дзедами», однако, вариантами такой терминологии мы пока не располагаем. Вместе с тем, сближения такого рода вполне обоснованы и логичны.

В записях участников Полесских экспедиций Института славяноведения и балканистики АН СССР есть варианты формул-приглашений рассматриваемого типа со следующими дополнениями: «Мароз, мароз, ідзі гушчу [1] есьті! Дедушка, бабушка, приглашаем вас на гушчу!» — «мертвых звалі. . .» (ПА-75, с. Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл., зап. Ю. И. Смирнова).

В другом варианте «мороз» был заменен словом «хозяин» (используемым, как известно, по отношению к «домовому»): «На Руздво колы́сь-то такий дядька клы́каў вечерати: ей, каже, ходы-но, хозяін, вече́раты до нас на Руздво́!» (ПА-79, с. Поворск Ковельского р-на Волынской обл., зап. А. Топоркова).

---

[1] Гушча — местное название кутьи.

В с. Рубель Столинского р-на Брестской обл. старики говорили, что у них на календарные поминки умерших специальными формулами к столу не приглашали, а только — на кутью перед Рождеством, так как «вече́ре, говоряць, мертвецы́ приходяць. . . и на Шчэдрэ́ц, и на Новый год. . .» (ПА-76, зап. Н. А. Волочаевой).

Для русской традиции характерно приглашение «моро́за» на «кисель» как в святочный период, так и в весеннем цикле обрядов. Во Владимирской губ. в сочельник прежде чем начать есть кисель за ужином, хозяин выкликал: «Коляда! коляда! Отворяй ворота! Моро́з, мороз! Не бей наш овес, лен да конопи́ как хочешь колоти!» (Чичеров, с. 82).

По свидетельству В. Н. Добровольского, в Рязанской губ. кликальщики овсеня при обходе изображали из себя «мороза», они обращались к хозяину дома со словами: «Подай-ка чарочку, а не поднесешь чарочку, я преподнесу тебе палочку: я—мороз и помолочу твой овес!» Хозяин на это говорил: «Ой мороз, мороз, на́ тебе чарочку, ты не трожь мой овес, гречиху да рожь, а лен, канапи́ — как хочешь молоти!» (Добровольский, 1901, с. 4—5).

Такого же типа формулы-приглашения «моро́за» использовались и в пасхальной обрядности. Так, в Московской, Владимирской, Тверской, Новгородской, Калужской областях фиксировался обычай «кормить мороз киселем» в чистый четверг на Пасху: овсяный кисель ставили хозяева на окно или выносили на ночь на крыльцо, приговаривая: «Мороз, мороз, не морозь мой овес, иди киселя поешь» (Соколова, с. 107).

Чрезвычайно показательны в русском материале места размещения обрядового киселя: в Московской губ. хозяйка открывала подпол и ставила кисель на подпольное окошко или выходила с ним на улицу; иногда закликали «мороз» в открытую печную трубу (там же, с. 107—108). В Калужской губ. с киселем ходили в овин, только там приглашали на кисель «зверей»: «Волки, медведи, лисицы, куницы, зайцы, горностайцы, идите к нам кисель есть!» При этом один из парней, одетый в вывороченную шубу, пугал ребят. Кисель они сами съедали в овине (там же, с. 108).

Вместо «мороза» в такой же обрядовой обстановке приглашали на ужин зверей, планетников, колдунов, градовую тучу и т. д. карпатские гуцулы. По описанию В. Шухевича, это происходило следующим образом: в рождественский вечер хозяин откладывал в новую миску понемногу от всех блюд, сверху на миску клал орехи, яблоки, калач и шел с этой миской во двор, где произносил такой приговор: «Градівники, чорнокнижники, мольфарі, планетники, лісні вовки, медведі, лиси, — прошу вас на вечеру!» — Так кличе три рази, а потім кончить: «Йик ви не йивили си на су тайну вечеру, йик не маєте моци йивити си на Різдво і на Великдень, так аби-сте не мали моци ані волі тої мині шо злого зробити в хіторі моїм. Як вас тепер не видно, не чути, так аби вас не було чути та не було видно через цілий рік!» Опісля запрошує бурю на

тайну вечеру, кличучи: «Будь ласкава і виходь до нас на сьвийиту вечеру» Так кличе три рази, по чім кінчить: «Колі ти тепер не ласкава прийти на свийиту вечеру, па дарі Божі, на ситі страви, на палені горівки, на велике добро, йик ми тебе просимо, то не приходь до нас в літі, йик ми тебе не трібуємо!» По тих словах вертає в хату» (Шухевич, т. 4, с. 12).

Обычай приглашать к ужину «тучу» известен преимущественно в Карпатском регионе и у южных славян. Интересный сербский материал, касающийся обычая «задабривания» туч перед грозой и в святочный период, — представлен в новой статье Н. И. и С. М. Толстых «Заметки по славянскому язычеству — 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах» («Славянский и балканский фольклор». М., 1981).

Структура приговорных формул очень устойчиво сохраняет во всех славянских зонах следующие элементы:
— приглашение прийти к ужину в рождественский вечер,
— просьба не приходить в другое время (иногда с угрозой),
— конкретные хозяйственные просьбы оберегать посевы, урожай, стада и пр.

Очень выразительна зависимость отгона вредоносных туч в летнее время от рождественского „кормления“ тучи, бури в представлениях гуцулов, которые считали: «чтобы отогнать бурю летом. . . надо в свят вечір взять от каждого блюда ‹из девяти› по ложке, замесить все с мукой, сделать калач и испечь его. Вечером с ним и еще миской отложенной пищи идут на двор. «Треба викрутити ся в той бік, як іде сонце, опісля промовити: «По перший раз прошу тучу, бурю, чорнокнижників, що ґрад товчут, дуже прошу на тайну вечеру!» — так три раза» (Шухевич, т. 4, с. 13).

Подобным образом в некоторых селах Сербии в сочельник практиковался обычай звать к ужину «облак неверник» («тучу безбожную»): самая старшая женщина в доме брала в руки рождественский каравай вместе с другой едой, выходила во двор и, обращаясь к тучам, говорила: «Облаче невéрниче дóђи с'га да вечéрамо и да се вйдимо, па цéло лéто да не се вйдимо» — «Туча безбожная, приходи сейчас поужинать и повидаться с нами, чтобы целое лето нам не видеться» (Толстые Н. И. и С. М., с. 84).

Очень популярны приглашения к рождественскому ужину «тучи» в болгарской традиции, где вечером в сочельник хозяин с пищей в руках обходил дом и говорил необычно высоким голосом: «Ела, Боже, да вечеряме, донесли ти вечеря, да вечеряш!» Затем прибавлял: «Ела и ти, облаче, да вечеряш, а на лето очи да ти не виждам: иди у пуста гора при диви зверове, дека петел не пее, дека агне не блее!» — «Приходи, боже, к нам поужинать, вот тебе ужин, чтобы ты поел! — Приходи и ты, туча, поужинать, а летом чтобы мы не видели тебя: иди в пустые горы к диким зверям, где петух не поет, где овца не блеет» (Арнаудов, с. 34). Часто обычай приглашать «бога» к рождественскому столу практиковался в Болгарии в диалогической форме, причем характерно,

что, произнося формулу приглашения, хозяин заглядывал в дымоход (Маринов, с. 308).

Можно предположить, что ближе всех к первоначальной форме обряда были те варианты, в которых приглашались к ужину умершие родственники, от которых ожидалось содействие в дальнейшем хозяйственном благополучии дома и семьи. Именно такого типа обычай фиксировался в Сербии, где, по свидетельству стариков, в прежние времена в сочельник ставили стол перед дверью и призывали умерших «послать свои души есть и пить и на будущее лето стеречь урожай от града» (Толстые Н. И. и С. М., с. 82).

В западнославянском материале тоже сохранились варианты прямого приглашения умерших по имени к рождественскому ужину. Такой обычай практиковался, например, в мазурских селах: если там кто-нибудь из членов семьи умер незадолго до Рождества, то перед самым ужином в сочельник хозяин выходил на порог дома и звал умершего по имени, приглашая его к ужину (Zwyczaje, s. 25).

Украинцы Восточной Словакии в сочельник приглашали к столу всех умерших за последний год членов семьи, называя каждого по имени, например: «Jožu Kräme, me i tebe fasol'u!» — «Ёже Крам, вот для меня и для тебя фасоль!» (Feglová, 1976, s. 97). В с. Смольник в этих же местах хозяйка звала в сочельник умерших родителей следующей формулой: «Ojč i mać moja, prichodite k nam na sviatu večeru» — «Мои отец и мать, приходите к нам на святую вечерю!» (там же).

Весьма показательно, что с формулами такого же типа обращались к «щедракам» — участникам колядных обходов; в Моравии фиксировался обычай: прежде чем начинали есть обрядовое блюдо в сочельник (горох с чечевицей), хозяйка подходила к двери и говорила: «Pod'te k nam, naši ščedráci!», или: «Pote všeci ščedráčkové na večeru!» — «Приходите к нам, наши щедраки!», или: «Приходите все щедраки на ужин!» (Tomeš, s. 171).

Приглашение «душ» в рождественский вечер известно и в обрядности гуцулов Закарпатья. Развернутую формулу такого приглашения приводит В. Шухевич: «Ми усі з усего щірого серця і з Божоі волі кличемо і Божі, і грішні душі на вечерю і даємо єї, аби вони на тім сьвіті так вечерили, йик ми тут; я даю за тоті померші душі, шо на сьвіті погибли, поратунку не мают; най Бог прийме перед їх душі! Я їх кілько запрошаю і закликаю на цу Божу тайну вечеру, кілько у цім полотні є дьирочок, по кілько аби їх було на одній дьирочці» (Шухевич, т. 4, с. 14).

Для западнославянского материала наиболее типичной является формула приглашения «волка», «зверей» или «птиц». В Саноцко-Кросненском повете (украинско-польское пограничье) в сочельник во время ужина, когда подавали обрядовое блюдо (горох), один из хлопцев подходил к окну и выкрикивал: Wilku, chodź do grochu, żeby my cię nie widzieli od roku do roku!» — «Волк, приходи к нам на горох, чтобы затем мы тебя не видели из года в год!» (Kolberg, t. 49, s. 108).

Формулы такого же типа произносились и в других местах Польши при подаче на стол обрядовой «каши», «постника» и других обрядовых блюд. В Жешовском воеводстве приглашать «волка» на кашу выходил на порог дома пастух: «Wilku, wilku, chodź na kase, a nie przychodź, jak jo pase!» — Волк, волк, иди к нам на кашу, но не приходи, когда я пасу! (Kotula, 1976, s. 47).

Гурали Горлицкого повета перед ужином в сочельник выходили во двор, открывали стойло и приглашали «волка» следующим образом: «Przyjdź, wilku, i pojedz sobie raz do roku dobrze, to ci darujemy. Jak dziś nie przyjdziesz, to nie przychodź do nas cały rok!» — «Приходи, волк, и поешь себе как следует раз в году. Если сегодня не придешь, то не приходи к нам весь год» (Nad rzeką. . . s. 261).

В других селах этого же повета использовали для приглашения такую формулу: «Wilczku, przychodź, dam ci grochu, nie chodź za to do nas tego roku!» — «Приходи, волчок, дам тебе гороха, но не приходи к нам в течение года» (там же).

В Краковском воеводстве наиболее популярной была формула-приглашение следующего типа: «Wilcosku, wilcosku! Siądź z nami dziś do obiadu! A jak nie przyjdzies dziś, nie przychodź nigdy!» — «Волчок, волчок! Садись сегодня с нами пообедать! А если не придешь сегодня, то не приходи никогда» (Kolberg, t. 5, s. 193; MAAE, t. 3, s. 170). Или другой вариант: «Wołku, wołku, chody do nas na weczіru, jak ne poidesz, to ne chody nykoły. . .» — «Волк, волк, иди к нам на ужин, если не придешь, то не приходи никогда. . .» (AKES UJ, sygn. 1408, 1963 г.).

Двойная форма приглашения фиксировалась в обрядовом приговоре в селах Ропчицкого повета, где при подаче на стол «постника» хозяева говорили: «Idźze, wilcku, do pośnicku, pódźze, dziadku, do obiadku!» — «Приходи, волчок, к нам на «постник», а ты, дедок, — на обед!» (Frankowski, s. 12).

Только в некоторых вариантах, записанных в Жешовском воеводстве, сохранилась форма прямого приглашения «душ». Так, в с. Ганьчова (Горлицкий пов.) накануне Рождества хозяин, сидя за столом, обращался в сторону двери с фразой: «Chod'cie do nas wsi duszeczki weczeraty!» — «Приходите, все душечки, к нам на ужин!» (AKES UJ, sygn. 1409, 1963 г.).

Кроме «волка», «деда», «душечек», в некоторых местах Польши приглашали к ужину «птиц». Лемки Новосондецкого повета в сочельник, подбрасывая вверх кутью, говорили: «Worobci, worobci, chod'te jisty pszynicu, szczobyste u poli ne jily!» — «Воробьи, воробьи, идите есть пшеницу, а в поле чтобы не ели!» (Wisła, t. 18, s. 530).

В других селах этого же района при подаче каши на стол должны были трижды произнести: «Zwierzyno, ptaszyno, schody sia do mia na weczіriu!» — «Зверь, птица, сходитесь ко мне на ужин!» (Nad rzeką, s. 279). В окрестностях Глембовиц пользовались в подобной ситуации следующей традиционной формулой: «Ptasięta, wróblęta, chodźcie ku nam obiadować, a jak teraz nie

przydziecie, to nie prychodźcie cały rok!» — «Пташины, воробьи, идите к нам обедать, а если сейчас не придете, то не приходите весь год» (MAAE, t. 7, s. 74).

В Актах польского Синода XVI—XVII вв. сохранились нарекания церковников, осуждавших языческий обычай рождественского вечера, когда хозяева «приглашали зверей, волков из леса, воробьев, выходя на порог дома и разбрасывая часть еды по двору. . .» (Bystroń, s. 33).

Можно предположить, что многочисленные варианты персонажей, приглашаемых к обрядовому ужину, возникли на основе запретов называть в рождественский вечер имена умерших родственников. Такие запреты характерны, например, для карпатских украинцев, которые считали, что даже вспоминать умерших в рождественский вечер нельзя, чтобы они не приснились ночью. Интересно в этой связи двойственное отношение к обычаю приглашать «волка» в некоторых селах Галицкой Руси. С одной стороны, считалось необходимым на святой вечер произнести перед ужином формулу: «Вовче, вовче! ходи з нами вечирьати до оброку, а не прийдешь до оброку, бис не ішов 'д моїй худобині» (МУРЕ, т. 3, с. 53), а с другой стороны, следовало в это время избегать упоминания «волка»: «если кто-нибудь вечером (на Рождество) произнесет слово «воўк» (чаще здесь говорили «звірак»), то надо было тут же добавить — «за морем му вечеря, горечий му камінь в зубы!», иначе хозяйству был бы нанесен вред (Kolberg, t. 31, s. 155). По верованиям гуцулов, «одна баба замість мовити: «Вовче, вовче! за морьом ти вечирьа!», — повіла: «Вовче, вовче! прошу тя до вечирі» — вовк прийшов і з'їв паця» (МУРЕ, т. 3, с. 53).

Из прочих вариантов приглашений интересны те формулы, в которых на ужин звали «тетю» (т. е. лихорадку). По свидетельству Кольберга, так поступали в некоторых селах украинского Покутья, — в рождественский вечер кто-нибудь из семьи при подаче на стол кутьи говорил: «Просим тетю на ужин — как не видим ее нынче за ужином, так чтобы и весь год не видели!» В разъяснениях собирателя указано, что имелась ввиду «лихорадка» — febra (Kolberg, t. 29, s. 82).

Кроме того, в Польше (Келецкое воев.) фиксировался довольно редкий вариант приглашения «ведьмы»: в Пинчовском повете, садясь в сочельник ужинать, хозяйки говорили: «Czarownico, guślico, pójdziesz do nas jeść? Kiedy nie przychodzisz, to już nie przychodź aże do siego roku» — «Ведьма, чаровница, придешь к нам на ужин? Если не приходишь, то уж не приходи до следующего года» (ZWAK, t. 3, s. 34).

В селах по течению р. Рабы (Краковское воев.) с подобным воззванием обращались в св. Миколаю. Перед рождественским ужином кто-нибудь из семьи выбегал в сени и трижды выкрикивал: «Św. Mikołaju, prosiwa cię do obiadu!» — «Святой Миколай, просим тебя к обеду!» (Świętek, s. 67).

По-видимому, тот же комплекс представлений и та же форма призыва лежит в основе формул-приглашений в ритуале неко-

торых святочных гаданий. Например, когда девушка, гадая о замужестве, становилась с горшком кутьи в воротах своего двора и выкликала: «Дóле, дóле, ходы до мене вечерати!», после чего ожидала, что во сне ей приснится суженый (Зеленин, вып. I, с. 320). Такой же способ гаданий на Волыни практиковался накануне дня св. Катерины: девушки варили кашу из пшена и мака и поочередно лазили на ворота, приговаривая: «Дóле, ходи до нас вечерати!» (Чубинский, т. 3, с. 257).

Много вариантов гаданий с накрытым столом и формулами приглашений к столу «суженого» записано В. Смирновым в Костромском крае (В. Смирнов, с. 64—65 №№ 375—382). Один из них сохранил очень выразительное обращение-призыв: под Новый год девушка ставила у постели кашу с воткнутыми в нее лучинками, а ложась спать, приговаривала: «Щуров сын, чертов сын, приходи со мной ужинать!» (там же с. 56).

Таким образом, уже сам по себе ряд приглашаемых выглядит весьма выразительно. Как мы видели, это: «мороз», «волк» и другие звери, «птицы», «туча», колдуны, ведьмы, планетники, «щедраки», «хозяин», «деды», «мать и отец», «дедушка и бабушка», «душечки», умершие, называемые по имени, «щуров сын, чертов сын», «доля», «тетя» (лихорадка), св. Миколай, «боже».

Принципиальным является и факт «кормления» их обрядовой пищей — кутьей, горохом, кашей, вареной пшеницей, «постником» и др. Уже сам по себе тот факт, что волка звали «на горох», а мороз — «на кутью», мог бы свидетельствовать о том, что мы имеем дело не с обычаем задабривания лесного зверя (по генетическим истокам этого обычая) с целью сохранения стада, а о замене слов, вызванной запретом в определенные дни называть вслух умерших. Чрезвычайно интересные в этом смысле данные, подтверждающие представления самой глубокой архаики о переселении душ умерших в животных и о связи волка с душами предков, фиксировались в недавнее время в Черниговской обл.: по рассказам стариков, при встрече с волком, чтобы он не тронул, следовало сказать: «Дамавóй хазяин, старанú дарóгу» (ПА-80, с. Старые Яриловичи, Репкинский р-н, зап. А. В. Гуры); говорили также следующее: «Як стрэчáецца вóўк на путú, дак é слóва, — назавúтя сваих радúтеляў мяртвы́х тры чалавéки — и не вазьмёт» (ПА-80, с. Хоробичи Городнянского р-на, зап. его же).

Безусловно, значимыми являются и места закликания гостей: ходили к овину, кричали в печную трубу, выходили на порог дома, пищу ставили на печь, выкладывали за окно, ставили на подпольное окошко, подбрасывали вверх и пр.

Отдельные детали приговоров свидетельствуют о восприятии приглашаемых как опасной, вредоносной силы. По свидетельству Н. М. Никольского, в Белоруссии, кроме «мороза», в канун Рождества приглашали на кутью «ржу» и «бель», портящих колос, просили их приходить теперь (в сочельник), а не летом и, обращаясь к ним, говорили: «. . . на моховом болоте перебивайте,

а коли придете к нам у летку, жалезными метлами очи выцарапаем. . .» (Никольский, 1974, с. 255). В Витебской губ. подобным образом просили, обращаясь к «морозу»: зимой приходи, а летом не ходзи под гнилой колодой лежи. . .» (Шейн, 1874, с. 55).

Эти отсылки «под гнилую колоду», «на моховое болото», и еще более выразительные в болгарских формулах — «в пустые горы к диким зверям, где петух не поет. . .», а также очень показательное выражение «за морем ти вечеря» по отношению к «волку», — все это отчетливо демонстрирует связь приглашаемых с вредоносной силой (умершими, нечистой силой).

Мнение о том, что «мороз» и прочие приглашаемые — есть замена умерших предков уже высказывалось в этнографической литературе. Именно так расценивал этот обычай польский ученый В. Клингер (Klinger, 1926, s. 39). Переосмыслением обычая приглашать «мороз» на кутью как первоначального ритуала «кормления душ» считал его и В. Я. Пропп (1963, с. 17). По-видимому, правило табуирования имен умерших, которых следовало пригласить и накормить в сочельник, привело к разным формам замены, а новые названия постепенно повлекли за собой переосмысление обычая: стало считаться, что «мороз» зовут, чтобы он не морозил посевов, а «волка» — чтобы не трогал скот. В основе же этих просьб некогда лежали представления о всесилии умерших, которые якобы управляют погодой, посылают урожай, засуху, удачу и несчастья.

Не случайно в некоторых вариантах традиционных формул к «морозу» обращаются не только с просьбой «не морозить», но и «градом не бить», «червем не точить» и «всему в поле целу быть!» (Соколова, с. 107—108). Характерно также, что иногда за «мороза» выдавал себя кто-нибудь из колядующих (см. выше факт, записанный Добровольским в Рязанской губ.).

Наиболее устойчивой частью рассмотренных словесных формул является, кроме обязательного приглашения к еде, просьба не приходить летом (или весь год). По-видимому, такое ритуальное «кормление» умерших в специально установленные дни и попытка обезвредить их опасное воздействие в остальное время и составляло основной стержень прежнего обряда. Забвение его смысла и разрушение первоначальной формы привело в ряде случаев к практике усеченного ритуала приглашения, как, например, в следующем описании из Гродненской губ.: на Новый год перед ужином кто-нибудь из семейства выходил во двор и заунывным голосом кричал: «Цю, цю, цю! На Васильеву куццю!» Какое значение имел этот зов, не было известно ни исполнителям, ни собирателям (Шейн, 1902, с. 113).

Обычай приглашать на кутью «дзедов» характерен и для поминальной обрядности. Большой и разнообразный материал этого типа представлен в белорусской и особенно полесской традиции. По свидетельству П. В. Шейна, поминальный обед сразу после похорон обычно начинался с кутьи, причем при ее подаче на стол

звали умершего «Пётра, хадзи куттю есци!» (1887, с. 565) или: «Данила, Данила! Ходзи куцьцю есьци!» (Шейн, 1890, с. 566).

В дни календарных поминок (обычно на осенние «дзеды») к умершим обращались со словами: «Деду, иди до обеду!» (Гродненская губ. — Крачковский, с. 122—123), при этих словах первую ложку кушанья выливали за окно.

В Слонимском уезде на осенние «дзеды» хозяин, отворив окно, призывал к обеду души покойников следующей формулой: «Дзеды, дзеды, хадзице сюды вечеру вечераци и нас перажагнаци!» (Federowski, t. I, s. 268, № 1355).

В Витебской губ. делали приглашение, откладывая от каждого блюда понемногу на отдельную тарелку, которую ставили на подоконник со словами: «Святые дзяды! Придзитя сюды! — ета ли вас!» Затем эта «дедовская» тарелка отдавалась нищему или домашним животным (Шейн, 1890, с. 598).

Практиковалась на календарные поминки и форма обращения к умершим по имени. В Минской губ. на осенние «дзеды» хозяин брал в одну руку свечу, обернув ее блином, а в другую — булку хлеба и обносил их трижды вокруг стола, поминая громко по имени всех умерших родных. . . и приглашая их словами: «Прибывайте к этому столу!» Отливая из рюмок на стол несколько капель водки, гости тоже приговаривали: «прибывайце!» (Шейн, 1890, с. 603).

В белорусских поминальных формулах-приглашениях часто фигурирует, наравне с призывом «ходзите до нас», форма «ляцице!», видимо, сохранившая представление о душах, воплощенных якобы в летающих насекомых и в птицах. Так, в Витебской губ. перед поминальным ужином глава семейства произносил приглашение: «Святые дзяды, зовем вас: ходзице до нас! Есць тут усё, што Бог даў, чим тольки хата багата. Просим вас: ляцице до нас!» (Шейн, 1874, с. 374—375). Подобным образом призывали умерших и в Ошмякинском уезде: «Дзеды, бабы, паминаем вас, лецице до нас!» (Записки РГО, т. 13, ч. 2, с. 17).

В отдельных местах на «деды» еще до времени сбора всех домашних к столу хозяин отпирал двери избы и, поставив в дверях борону, начинал гонять «душечек» к обеду: «А кишь, душечки, на обед: малые через борону, а старые через двери!» (Гродненская губ. — Крачковский, с. 123).

По свидетельству Афанасьева, белорусы Могилевской губ. на «дзяды» вместе с усопшими родичами приглашали к ужину и лихорадку (Афанасьев, т. 3, с. 85).

Изредка обычай приглашать умерших к столу фиксировался и в другие календарные сроки, кроме святок. Так, в Калужской области на масленицу после ужина оставляли остатки еды «для родителей»; некоторые старухи после ужина «закликали родителей», т. е. выносили стол на двор, а в масленичное воскресенье, садясь завтракать, звали последнего умершего «заговляться». Известны подобные случаи приглашений и на Фоминой неделе (Соколова, с. 91).

Однако при всем сходстве святочного и поминального ритуалов приглашений к столу следует отметить, что словесные формулы, связанные с поминками, содержат почти исключительно призывы прийти к трапезе — и только, в них нет просьб не приходить в другое время, отсылок «на болото», « за море», « в пустые горы», просьб оберегать посевы и скот, формул-угроз и др., — что было характерно для святочных форм приглашений. Только в некоторых вариантах заметны элементы, передающие чувство страха и стремления обезопасить себя от вредоносных последствий соприкосновения с умершими. Интересную формулу такого типа приводит, например, О. А. Седакова из собственных полесских записей: «На дíды раньше мертвых приглашали: хочэ с крыльца, хочэ — за столом: «Уся родзи́на мэрла, ку́льки е шчо, прыйди́тэ вечера́ти. Мни ни стра́шно, шчо ма́ти мо́я мэрла, мни ни стра́шно, шчо ойц муй мэрлы. . .» и т. д. (Седакова, с. 126).

» III «

Этот же круг представлений о посещении умершими своих домов в сочельник лежит в основе многочисленных запретов, характерных для святочного периода. Большая их часть имеет такую мотивировку, которая уже не связана с этими представлениями, но при сопоставлении сходных форм святочных и поминальных запретов легко обнаруживается их несомненная общая основа.

Анализу таких сопоставлений была в свое время посвящена интересная статья известного польского этнографа Ядвиги Климашевской, считавшей, что большая часть святочных запретов имеет «задушный» (поминальный) характер (Etnogr. Pol., s. 111—118).

Наиболее популярным типом запретов в святки было строго выполняемое в прошлом требование не совершать никаких работ, связанных с тканьем, прядением, шитьем, плетением, скручиванием, связыванием, наматыванием и тому подобным, — иначе молодняк, по поверию крестьян, будет рождаться кривым и слепым (Шейн, 1887, с. 43). Запрещалось, кроме того, молотить, колоть шилом, рубить что-нибудь на чурбане (там же; Kolberg, t. 48, s. 64).

Карта распространения в Польше запретов ткать, шить, мотать, крутить, вить в период святок представлена в цитированной статье Я. Климашевской на большом и интересном материале (Etnogr. Pol., s. 114). В Польше этот запрет известен еще по источникам XVII в., в которых указывалось, что «женщины не мотают, не прядут, не стирают и не мелют в жерновах весь период от Рождества до дня Трех королей» (там же с. 117). Одно из объяснений этих запретов, зафиксированное Я. Климашевской в Северной Польше, было следующим: «нельзя прясть в сочельник, так как злые духи крутятся и вьются в воздухе» (там же). По мнению польской исследовательницы, эта серия запретов была вызвана

стремлением не повредить незримо присутствующим, летающим по хате и во дворе душам.

У карпатских гуцулов считалось, что после ужина в сочельник «не можна денебудь сісти, треба уперед продути місце, де сідає ся, аби не привалити душу яку, яких тогда багато у хату сходить ся» (Шухевич, т. 4, с. 15).

В Словакии и Польше очень популярными были связанные с этим толкованием запреты часто вставать из-за стола и опять садиться во время рождественского ужина, «иначе наседка не будет хорошо высиживать цыплят» (Horehronie, s. 279; Etnogr. Pol., s. 116).

Забота о духах-опекунах, незримо присутствующих на ужине, лежит в основе запретов, уже упоминаемых нами: убирать со стола остатки еды, мыть посуду сразу после праздничного ужина, поднимать с пола упавшую ложку и др.

Очень выразительны также запреты входить на Рождество в те помещения, где хранится зерно для посева (Kolberg, t. 48, s. 65). Я. Климашевская, анализируя этот святочный запрет на польском материале, приводит параллели из похоронной обрядности, где известны такие же запреты, связанные со стремлением обезопасить посевное зерно от соприкосновения с душой умершего (Etnogr. Pol., s. 118). В Белоруссии в период «кóляд» каждый в семье остерегался дотрагиваться до семян, предназначенных для посева, «чтобы на поле не было сорняков» (Шейн, 1887, с. 51; Federowski, t. 1, s. 374).

Стремление обезопасить хозяйство от возможного вредоносного воздействия присутствующих рядом умерших прослеживается во многих святочных запретах. Например, как уже упоминалось, нельзя было в рождественский вечер вспоминать волка и других хищных зверей. По повериям гуцулов, «від сьвят вечора різдвяного до водохресного не вільно говорити за ніяку зьвір, яка є лише у лісі, бо у ту пору ходять вовки, та можна би їх приликати») Шухевич, т. 4, с. 208).

Боязнью привлечения «чужих» вредоносных душ, во множестве летающих в этот период якобы вокруг домов, объясняются и запреты подзывать вслух домашнюю птицу при ее кормлении, — в сочельник и на Рождество пищу им надо давать молча (Kolberg, t. 48, s. 64).

Большой интерес представляют варианты запретов, связанные с печью и углями в печи. Например, в сочельник следовало избегать часто мешать угли в печи и стучать по головешкам кочергой (Kolberg, t. 48, s. 64); обгоревшие головешки нельзя было называть иначе, как только «золотушками» (Шейн, 1887, с. 51) или «кудрáвачками» (Federowski, t. I, № 1498, s. 287); запрещалось в сочельник и на Рождество выбрасывать «осмолки» из своей печи (Крачковский, с. 168); в некоторых селах Гродненской губ. нельзя было выбрасывать пепел из печи весь период от Рождества до Крещения (Federowski, t. I, № 1501, s. 288).

В чешском средневековом источнике (XV в.) сохранилось интересное свидетельство: при обходе ксендзом домов на Рождество с крестом и кадильницей верные христиане встречают и целуют крест, дают коляду и деньги, «слуги же дьявола не дают ксендзу выйти из дома с жаром из своего огнища в кадильнице, стремясь высыпать этот жар обратно. . .» (Свєнціцкий, 1933, с. 54).

В отдельных местах фиксировался запрет спать в рождественскую ночь. Считалось, что того, кто сумеет удержаться от сна в эту ночь, не будет мучить сонливость во время жатвы (Kolberg, t. 31, s. 155). Осуждение этого обычая известно по чешским церковным поучениям (Klinger, s. 52). Широко известны ночные бдения на Рождество и у южных славян.

В. Клингер приводит пример мотивировки этого запрета по венгерским этнографическим материалам, в которой воздержание ото сна в сочельник объяснялось тем, что «души кружатся рядом» (там же). Такая же мотивировка известна и в погребальных обычаях славян. В Белоруссии был распространен обычай будить спящих детей, когда мимо проходила похоронная процессия (Никольский, 1929, с. 20; Невская, Погр. обр., с. 249). Иногда в этой же ситуации спящему ребенку клали в изголовье щетку, «чтобы отогнать душу умершего» (Никольский, 1929, с. 20). В основе этих запретов и обычаев лежат опасения, что сон может перейти в смерть, так как душа умершего может взять с собой душу спящего. По этой же причине «будят пчел» в день смерти хозяина (и в рождественский вечер), иначе они «замрут» (Čajánková, s. 294).

По-видимому, и бдения возле мертвого и увеселительные игры в первую ночь после смерти, широко известные по карпатским материалам, были вызваны стремлением противостоять смерти и обезопасить живых. Среди других привлекают внимание рождественские запреты пить воду, поить овец, выливать воду возле дома и пр.

В Белоруссии, по свидетельству Булгаковского, на Новый год старались не поить овец, чтобы «летом их не кусала мошка» (Булгаковский, с. 184). В других местах на Новый год воздерживались от питья воды, чтобы «летом не мучила жажда» (Шейн, 1887, с. 43). Эти же запреты распространялись на первый день Рождества (Крачковский, с. 167). В Словакии в сочельник запрещалось пить воду хозяйке дома, чтобы «сенокос не был дождливым» (Horehronie, s. 279). В Моравии было известно представление, что в сочельник не хорошо пить воду в хате, в случае сильной жажды следовало выйти во вдор и там напиться (Pernica, s. 26).

Понять и объяснить смысл этих запретов можно только на основе их сопоставления с материалом погребальных и поминальных обычаев. Показательны, в частности, полесские поверия о том, что после смерти человека его душа погружается в воду, находящуюся в доме, поэтому ее нельзя пить; пока в доме находится умерший, домашние выливают всю воду на двор и самые сосуды, в которых была вода, переворачивают вверх дном (Булгаковский,

с. 190; Зеленин, вып. 1, с. 294). Кроме того, кое-где считалось необходимым держать на окне комнаты, где лежал умирающий, стакан воды, чтобы определить момент смерти: вода в стакане в этот момент должна всколыхнуться (Романов, вып. 8, с. 308).

В украинской погребальной обрядности был известен следующий запрет: если в доме по соседству лежал покойник, нельзя было утром пить воду, «як вона переночує у хаті, бо душа прыходыт пыты, треба тую воду вылляти» (Шейковский, с. 30).

Эти же запреты со сходной мотивировкой были известны в Словакии: считалось опасным употреблять в пищу воду в том доме, где только что кто-нибудь умер, так как в воду обычно погружается душа умершего, которая возвращается в первую ночь после похорон домой (Václavík, s. 126).

Интересное славянское поверие о том, что по ночам вообще не следует пить воду, тем более не благославясь, иначе наживешь «водяную»,— приводит А. А. Афанасьев (т. 3, с. 63).

По свидетельству П. В. Шейна, крестьяне Гродненской губ. перед питьем крестили воду мизинцем правой руки, так как считали, что «часами ў водзе сядзиць чёрт, альбо ведзьмар. . .» (Шейн, 1902, с. 332).

В Польше широко распространены запреты выливать воду на двор в поминальные дни, набирать воду из колодца поздно вечером, выставлять ведро воды во двор на ночь (Stelmachowska, s. 191, 240). Считалось, что в осенние «за́душки» нельзя было выливать грязную воду перед домом, так как «умершие незримо находятся вблизи своих домов» (там же, с. 191). В селах Гневского повета (Польское Поморье), если необходимо было в «за́душки» вечером вылить воду во дворе, хозяева старались шуметь, громко разговаривать, т. е. как-нибудь объявить о своем намерении, «чтобы предупредить души и не принести им вреда» (там же, с. 194). Такого же типа запреты и поверия были характерны для населения Краковских и Мазовецких земель (Zwyczaje, s. 70). В некоторых материалах фиксировались специальные формулы, которые произносились при выливании воды в поминальные дни, например: «Uciekajcie wszystkie dusze, bo ja wodę wylać musze», или: «Nasuń się, duszo, bo cię obleje!» — «Убегайте все души, мне надо вылить воду», или: «Отодвинься, душа, а то оболью!» (Kultura, s. 205).

Характерно, что в день похорон (или поминок) — так же, как и в святочный период — нельзя было трогать семенное зерно (Шейковский, с. 30), бить масло, прясть, толочь, молотить в течение трех дней после похорон (Świętek, s. 134). Именно на материале подобных запретов виден параллелизм святочных и поминальных обрядовых циклов.

» IV «

Особого внимания заслуживает очень популярный у всех славян запрет выметания и выбрасывания мусора в сочельник и первый день Рождества (иногда — с сочельника до Нового

года). В отличие от других форм запретов, этот вполне последовательно связан с определенным периодом: нельзя выносить сор только до дня св. Степана или до Нового года. Вместе с тем известно настоятельное требование вымести хату и с особыми обрядами выбросить или сжечь сор после этого периода.

Во многих селах Белоруссии и Украины был известен запрет выбрасывать мусор во двор в первый день Рождества, а кое-где считалось, что вовсе нельзя мести хату до Нового года (Крачковский, с. 166). Если же было совершенно необходимо подмести в этот период, то сор следовало хранить в доме (под печью, в углу, под «покутью») до Нового года (Шейн, 1887, с. 43; Чубинский, т. 3, с. 2; Гринченко, с. 21).

У западных славян этот запрет распространялся обычно на период от сочельника до 26.XII — дня св. Степана. Польский материал этого типа представлен в статье Я. Климашевской, которая сопоставляет его со сходными запретами погребальной обрядности (Etnogr. Pol., s. 117—118). В Тарновском и Жешовском воеводствах в сочельник не подметали пол, не вытирали пыль, не выбрасывали навоз из-под скота (Kolberg, t. 48, s. 61, 64).

В поучениях моравского ксендза Ульманна (1762 г.) осуждался этот суеверный запрет подметать хату во все святки до последнего праздника — Трех королей — 6.I (Zíbrt, 1889, s. 258). По другим словацким и моравским материалам, наоборот, следовало в сочельник подмести пол в доме еще до ужина, а мусор отнести в хлев, чтобы «коровы хорошо доились» (Horváthová, 1972, s. 486; Tomeš, s. 173).

Причем характерно, что способ метения в сочельник — если оно допускалось в этот период — был необычным: мели по направлению от двери к столу, в дальнейшем этот сор использовали девушки для новогодних гаданий (Václavík, s. 133).

Формы использования накопленного за святки домашнего сора в девичьих гаданиях рассмотрены нами в цитированной статье «Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности».

Из прочих действий с мусором интересны следующие. В селах белорусского Полесья на Новый год выметали избу и выносили сор за село, на болото, чтобы не было сорняков в посевах (Булгаковский, с. 184; Шейн, 1887, с. 43). У гуцулов рано утром на Новый год «збирає газдиня з хати «пометки» — сьмітя, яке від Різдва до Нового року не виносила з хати, але у кут скидала, і виносить їх на город, де їх запалює, примовляючи: „Господи, будь ласкав уродити жита, пшениці, усякої пашниці“, перескакують тричі через вогонь там і назад» (Шухевич, т. 4, с. 201). Сжигание мусора в саду (иногда вместе с веником, которым подметали) — одна из наиболее популярных форм действий с ним на Украине (Чубинский, т. 3, с. 2). В польских мазовецких селах мусор, собранный в хате за период святок, крестьяне подбрасывали к соседней хате, чтобы дома блохи не водились (Kolberg, t. 24, s. 195). В словацких Татрах такой сор выносили в сад и высыпали под фруктовые

деревья, чтобы «было столько фруктов, сколько мусора» (Feglová, 1976, s. 98; Slovensko, č. 2, s. 1012).

Широко известны подобные формы запретов и действий с домашним сором в погребальной обрядности. По описанию К. Шейковского, изучавшего быт подолян, «комната, в которой находится мертвое тело, не метется во все время его пребывания в ней, или если и метут ее, то сор не выносят и метут не так, как обыкновенно это делается, а от порога к столу, так что сор остается под мертвым телом» (Шейковский, с. 29—30).

В Черниговской губ. считалось, что «не можна выносыть смиття с хаты, де покойник лежыть, аж покы поховають» (Гринченко, с. 24; Чубинский, т. 4, с. 706). Во многих местах Белоруссии «во все время, пока тело в доме, не подметают сора в избе и не выбрасывают его на двор, на „сметьнище“» (Романов, вып. 8, с. 524). В Гродненской губ. верили, что некоторое время после похорон нельзя мести пол в хате и выносить сор, чтобы «не вынести и другого покойника вслед за первым» (Зеленин, вып. I, с. 456).

По мнению польского этнографа В. Клингера, запрет выметать мусор в определенные дни может объясняться опасением повредить душе умершего, так как покойники и вся нечистая сила боятся метлы (Klinger, s. 77).

В этой связи представляет интерес полесское поверие о том, что поставленный у порога веник преграждает дорогу «ходячим покойникам»: «Як нябощик ходіть, то веніком <надо> поместі ў хате послі заката и поставіть его у порога. Так вун через той веник не переступе. . .» (ПА-76, с. Хоромск Столинского р-на Брестской обл. зап. Н. А. Волочаевой). Напомним также обычай класть в изголовье спящего ребенка при виде похоронной процессии щетку, чтобы отогнать душу умершего (Никольский, 1929, с. 20).

Соответственно обрядовое выметание после похорон означало «выпроваживание» души, очищение хаты от дальнейшего ее присутствия. На это, в частности, указывал словацкий этнограф А. Ваплавик. Он рассматривал действия выметания углов хаты после похорон как ритуал, направленный на обеспечение «очищения» дома от души умершего, которая не должна была оставаться в доме (Václavík, s. 168). При этом способ метения имел решающую роль: пока покойник оставался в доме, мести следовало от порога к столу (или к лавке, где стоял гроб), а после похорон — наоборот — тщательно выметались углы, места под столом, под лавками и весь сор выметался к порогу.

На русском Севере (Олонецкая губ.) после выноса тела избу мели от большого угла к порогу, а на то место, где лежал умерший, клали кочергу или полено (Зеленин, вып. 2, с. 909).

В полесских материалах отмечалось, что замести хату следовало немедленно после выноса покойника: «Як вынесуть гроб, то усё заметуць и под лаўкой, выметуть усё и жытом посыплюць хату» (ПА-76, с. Рубель Столинского р-на Брестской обл. зап. Н. А. Волочаевой); — «Як мэ́ртвы лэжы́ць — не мяту́ць, а ву́не-

суць — бегóм вуметáюць» (ПА-75, с. Дубровица Хойницкого р-на Гомельской обл., зап. С. М. Толстой); — сразу после выноса умершего «старые бабы́ мятуць, говорят: „Вы́браўся!“, так и вслед выметáюць» (ПА-75, с. Балажевичи Мозырского р-на Гомельский обл., зап. Э. Азим-Заде).

В некоторых случаях мести полагалось на следующий день после похорон, причем под лавкой, где лежал покойник, не подметали несколько дней (ПА-75, с. Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл. зап. Н. А. Волочаевой). Изредка запрет выносить сор распространялся на 12 дней: сор, который выметают после выноса тела, из хаты не выносили, а оставляли в углу; выносить его нельзя было в течение 12 дней, так как душа в эти дни еще находится в хате; на двенадцатый день этот сор закапывали на дворе со стороны «покутного» угла (ПА-74, с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. зап. О. А. Седаковой).

Наиболее популярная мотивировка выметания хаты в погребальной обрядности, известная в Полесье, была следующей: «чтобы покойник не возвращался» (там же).

Многочисленные прочие обряды и поверия, связанные с мусором и со способами метения, позволяют подтвердить архаические представления об определенной взаимосвязи между домашним сором и душами умерших — опекунами дома. Известно, например, какую роль играл мусор при переезде в новый дом: на Волыни считали необходимым забирать с собой горсть мусора со старого места и бросить его в передний угол нового дома (ZWAK, t. 11, s. 203). В словацких Татрах этот же обычай — забирать с собой последний сметенный мусор на старом месте при переезде в новый дом — объяснялся тем, что «иначе он мог попасть в руки ведьме, которая с его помощью могла бы наслать порчу» (Dobšinský, s. 47).

Интересное белорусское поверие зафиксировал Е. Р. Романов: если кого-то в доме притесняют, то надо незаметно для других подмести избу в обратном направлении — от порога к куту, тогда он останется жить в доме (Романов, вып. 8, с. 311).

У многих народов, кроме того, известен запрет мести избу в тот день, когда уезжает кто-нибудь из родственников, «чтобы не замести ему след, по которому бы мог он снова воротиться под родную кровлю» (Афанасьев, т. I, с. 37).

Итак, обычай метения сора от порога к столу можно реконструировать как форму приглашения духов-опекунов (умерших родственников), а выметание к порогу — как их «выпроваживание». Если запрет выметания и особенно выбрасывания мусора в первые дни святок был действительно связан с пребыванием душ умерших в доме, то обрядовое метение на Новый год (или в день св. Степана) может рассматриваться как ритуал «проводов гостей с того света».

Следы такого ритуала можно отметить в западнославянском материале, сохранившем специфическую терминологию в названии дня св. Степана: в некоторых районах Жешовского воеводства он

назывался «вымитный» («wymitny»), так как в этот день можно было впервые после сочельника замести хату и следовало это сделать очень рано, до прихода «щмечяжей» («śmieciarzy») — группы парней, которые обходили дома, чтобы проверить, достаточно ли хорошо и своевременно подметен пол в каждой хате (Nad rzeką. . . s. 280). Девушки старались сразу после полуночи (с 25 на 26.XII) чисто вымести пол, а мусор они использовали для гаданий: относили его в сад или на огород и, высыпая его там, издавали возгласы, какими обычно подгоняют скот в тех местах («hiłkały»), — и прислушивались к ответным звукам, загадывая — откуда ждать сватов (там же).

Обряд хождения парней «на смеце» («na śmiecie»), известный в селах Жешовского, Тарновского воеводств и Сандомирской Пущи, носил уже — к моменту его фиксации характер заигрывания с девушками. «Прийти на смеце» значило открыто продемонстрировать свои намерения стать кавалером данной девушки. Если девушка предвидела возможность такого визита, она сразу же после полуночи тщательно выметала хату. Пришедший же парень стремился непременно найти в каком-нибудь углу остатки сора или пытался незаметно подбросить принесенный с собой сор или пучок соломы; он приходил со старой метлой в руках и, если находил на полу остатки рождественского мусора или соломинки, то сметал их и делал вид, что хочет поджечь. Девушка всячески мешала ему, а затем откупалась водкой. Эта ночная обрядовая забава молодежи подробно описана Ф. Котулей (Kotula, 1962, s. 84—88). Иногда «щмечяже» обходили дома с метлами утром на Новый год или даже в день Трех королей.

В текстах новогодних поздравительных приговоров «полазников», «щодраков» и «драбов» Жешовского воеводства часто фигурируют формулы, содержащие элементы ритуала новогоднего выметания:

. . .W sieni miotła, w izbie miotła,
Dziewka izby nie zamiotła —
Wyprowadźcie ją do sieni,
Ażeby ją draby wzieni.

(Kotula, 1969, s. 125—126)

В Чехии тоже фиксировался новогодний обычай, когда рано утром, перед восходом солнца ходили по домам «smítalkove» или «vometače», которые гусиным крылом или метелкой обметали столы, лавки, полки и самих хозяев. По сообщению Ч. Зибрта, сведений об этом забытом обычае очень мало, материал, которым он располагал, касался в основном окрестностей Праги (Zíbrt, 1950, s. 63—66).

Отдельные сходные черты «выпроваживания» душ при обрядовом метении находим в цикле поминальных обычаев: в белорусском Полесье после поминального обеда на «дзяды» хозяин,

выметая избу и махая метелкой, приговаривал: «А кыш, а кыш, душечки! котора старша и больша — та дверьми, а котора меньша — окнами» (Крачковский, с. 122; Kolberg, t. 52, s. 137).

» V «

Рассмотренные действия с мусором во многом перекликаются с обычаями вынесения и сжигания на Новый год (или в день св. Степана) соломы или снопа, которые с особыми обрядами вносились в дом в сочельник.

Накоплен уже целый ряд данных, опровергающих привычную трактовку роли и функции рождественского снопа и соломы как исключительно аграрную. На терминологию названий снопа, вносимого в сочельник в дом, обратил внимание еще А. А. Потебня, который считал сближение названий снопа — «дид», «дидух» — и предков — «дид», «дзеды» — не случайным в цикле святочных обрядов (Потебня, 1865, с. 73). По свидетельству П. Г. Богатырева, в Закарпатье рождественский сноп называли «дідо», «дідух», как и солому, которой устилали пол в святочный период. Он отметил, что в этих местах его никогда не называли «колідник», «коляда», как в других областях с украинским населением (Богатырев, с. 209).

Название снопа «коляда» фиксировалось не только у западных украинцев (МУРЕ, т. 15, с. 16), но и в Белоруссии: в Минской губ. (Новогрудский у.) в сочельник хозяйка ставила на «покуть» готовую кутью, а рядом с ней помещали «полкуля ржаной немолоченной соломы, называемой «калядою» (Зеленин, вып. 2, с. 685). О следах какой-то связи снопа с колядниками свидетельствует интересное замечание П. Г. Богатырева о том, что «в дом приносят солому, причем приносят ее только после прихода певцов (коляда)» (Богатырев, с. 212). Характерно также, что иногда охапку сена, брошенную под стол перед ужином в сочельник, называли в Закарпатье «бабой» (там же, с. 214).

Элементы сходства роли соломы и мусора прослеживаются в ритуале выношения и сжигания их в определенный святочный период (в день св. Степана или утром на Новый год). Так, в Закарпатье «обычно на второй день Рождества солому, разостланную на полу в сочельник, сжигают» (там же, с. 213). В Синевирской Поляне ее выметали к реке или вообще к воде и там сжигали, называя это действие «діда палят» (там же). Часто действия с мусором и соломой не различались, сливаясь в один ритуал, — например, в день св. Степана подметали сор вместе с соломой и сжигали либо в доме, либо в сенях, грея руки над огнем, чтобы они не болели весь год (там же, с. 213).

Там, где на пол солому не стелили, выметенный на Новый год мусор смешивали с соломой, лежащей на столе, и поджигали во дворе, что называлось «гріты діда» или «гріты родычів номерших» (собственные записи В. Клингера в Харьковской губ. — Klinger, s. 42).

В некоторых случаях такая же терминология касалась сжигания одного мусора: в окрестностях Коломыи мусор, выметенный из хаты в день св. Степана, жгли в воротах, называя это «діда спалити» (Kolberg, t. 29, s. 87).

По рассказам переселенцев из Тернопольской обл. на земли Нижней Силезии, раньше в день св. Степана сразу после полуночи (или ранним утром) хозяева выносили из хаты сноп соломы, называемый «дядом», жгли его перед домом и перепрыгивали через огонь (AKE UW — 1966, s. 37).

Иногда таким же образом поступали и с соломой, расстеленной на столе: рано утром на Новый год хозяева стряхивали со стола эту солому, называемую «дідухой», зажигали ее на дворе или на улице, перепрыгивали через огонь и перегоняли скот три раза (Чубинский, т. 3, с. 437).

О том, что сжигание мусора и соломы можно предположительно реконструировать как обряд «проводов душ на тот свет» после их визита в свои прежние дома, свидетельствует редкая формула приговора, произносимая при этом обрядовом сжигании, которую привел Д. К. Зеленин в своей статье «Народный обычай „греть покойников“»: «ты, святой огонек и серенький дымок, несись на небо, поклонись там моим родителям, расскажи им, как все мы здесь поживаем!» (Зеленин, 1909, с. 257).

Кое-где практиковался обычай сжигания соломенного чучела в этот же период. Так, украинцы с. Екатериновка Дондюшанского р-на (украинско-молдавское пограничье) в канун Рождества стелили на пол солому, держали ее в доме три дня, затем выметали и сжигали ее на улице; в огонь бросали соломенное чучело, установленное на период Рождества перед домом, перепрыгивали через этот огонь (Попович, с. 117).

Там, где не было обычая сжигать рождественскую солому, ее выбрасывали в воду, на заброшенные места, скармливали скоту, подкладывали весной в гнезда курам и пр.

Ценные наблюдения были сделаны П. Г. Богатыревым по поводу обычая в с. Прислоп Закарпатской обл.: там рождественскую солому не сжигали, а выметали ее в место, недоступное ни человеку, ни скотине, — «не потому, что боятся топтать священную солому, а из страха, чтобы она не принесла вреда»; по словам исполнителей обряда, нельзя было никуда использовать эту солому, «так же, как нельзя брать воду, которой обливали покойника, так как это принесет несчастье» (Богатырев, с. 214).

Это сопоставление роли рождественской соломы с погребальными обычаями очень показательно. Действительно, такое же опасение вызывала и солома, на которой лежал покойник, — ее сжигали во дворе, так как верили, что кто пройдет по ней, неизлечимо заболеет (Václavík, s. 133). Места сжигания такой соломы в погребальной обрядности весьма традиционны: жгли в воротах своего дома, на гумне, на перекрестках дорог, возле воды.

В Белоруссии, по свидетельству Романова, после выноса тела из избы женщина, которая обсевала гроб зерном, остается дома

на период похорон и очищает его: «собранный сор и солому, служившую подстилкой на ложе, она выносит на улицу и сжигает у угла дома, чтобы не было больше покойников» (Романов, вып. 8, с. 531).

В настоящее время трудно реконструировать полную систему поверий, связанных с соломой, так как материал этого типа не собран, не систематизирован и не изучен в достаточной степени. Мало понятны пока ритуалы обвязывания соломенными жгутами в жатвенном и других календарных обрядах. В отдельных местах этот обычай практиковался и в святочный период: украинские лемки польских Бескидов в сочельник обвязывались соломенными жгутами «для здоровья» (Nad rzeką. . . s. 278). Часто фиксировалось, что соломой обвязывали ножки стола на время рождественского ужина. Очень широко известен также обычай обвязывания фруктовых деревьев соломенными перевяслами, восходящий, по-видимому, к архаическим представлениям о неразрывной связи культа плодородия с культом предков.

Характер этой сложной связи частично раскрывается на основе поверия о том, что завязанных соломенных жгутов нельзя ни сжигать, ни выбрасывать на навозную кучу, потому что в соломенном узле «томится душа», поэтому сначала следует развязать узел, освобождая душу, затем уже сжигать жгут (Pol. szt. lud., s. 19). Сопоставляя это поверие с другими известными фактами (например, с обычаем укладывать умирающего на солому с целью ускорения и облегчения кончины, а также со значением соломы как элемента костюмов ряжения) можно отметить более сложный и неоднозначный комплекс представлений, связанных с соломой[2], чем это считалось до сих пор (там же, с. 19—20)

» VI «

Итак, в последовательных этапах святочных обрядов можно проследить черты некоторой цикличности, основанной на логике развития архаических представлений об обязательности ожидания, призыва и достойной встречи душ умерших предков в сочельник и затем о системе «выпроваживающих», очистительных обрядов в последующие дни: отчетливее всего выделяются как «пр́оводы» три даты — день св. Степана, Новый год и Крещение.

В этой связи следует обратить внимание на терминологию названий этих дат. В частности, по свидетельству Ю. Ф. Крачковского, в Виленской губ. канун Нового года назывался «проводная кутья» или «проводы» (Крачковский, с. 174).

---

[2] Интересен также факт, отмеченный Б. Стельмаховской, исследовавшей обычаи жителей польского Поморья: если после уборки комнаты неожиданно будет обнаружена на полу соломинка, то это верный признак, что вскоре появится в доме гость (Stelmachowska, s. 240). В селах Тарновского и Жешовского воеводств существовало поверие, что если за курицей, идущей по двору, тянется соломинка с колосом, то вскоре в доме будет мертвец — «umrzyk» (Kolberg, t. 48, s. 100).

В словацких селах по течению р. Грон все дни от Рождества до Трех королей назывались «prievodne» и считались несчастливыми (Václavík, s. 167).

В календарном цикле обрядов, как известно, существуют и другие периоды, называемые «недзеля преводна» (например, последний этап пасхальной недели). По мнению польского этнографа С. Дворaковского, «прŏводы» есть не что иное, как «выпроваживание на тот свет умерших предков, по отношению к которым живые выполнили свои культовые обязанности» в специальные дни (Dworakowski, s. 95).

Рассмотренные выше действия с мусором и соломой, по-видимому, носят характер именно таких «проводных» ритуалов. Здесь рассмотрим другие обряды «выпроваживания».

В Полтавской губ. на голодную кутью (6.I) по окончании ужина выстрелами, ударами дубиной в ворота и двери «прогоняли кутью» (Сементовский, с. 40). В других украинских селах в этот же день «прогоняли кутью» следующим образом: «вся семья выходила во двор и била „качалками“ по плотах» (Чубинский, т. 3, с. 3).

В. И. Чичеров отметил подобный обряд «изгнания», известный в русских селах на Крещение: парни на конях скакали по дворам и с громкими криками били метлами и кнутами по углам и закоулкам (Чичеров, с. 74).

Обычай «выпраўляння каляды» практиковался в Гродненской губ. М. Федеровский записал его в районе Свислочи следующим образом: «На Трех королей у нас на багатой вечери ку͡ожан гаспадар гетак выпраўляе каляду́ — принесе шапку гароху, кидае жменями на землю дай кажа: „Идзи уже, калядка, з Богам найвыжшим, а за ру͡ок зноў да нас прыбывай!“» (Federowski, t. I, s. 288, № 1508).

В других селах Гродненской губ. «выганяли каляду» иначе: «На Тры кролі гаспадыня наварыть аднаго гароху, адцедзить и паставить ў горшчыку, а гаспадар прыдзе, возьме кілька бондачак хлеба и той гарох, пойдзе да гумна, да хлева, усюды высветить свечанаю вадою, паложить бондачку и гарохам па стене сыпне. После ў хате так само. . .» (там же, с. 288, № 1509).

В Полесской экспедиции 1980 г. в Черниговской обл. нами был зафиксирован обычай, относящийся к Крещению: вечером на «гало́нну куттю́» парни бегали к домам, где жили приглянувшиеся им девушки, и большой палкой сильно ударяли о внешний угол дома (там, где размещается «покуть»). Иногда ударяли с такой силой, что в доме падали иконы. Никто из информантов уже не помнил, с какой целью совершался этот обычай, — одни говорили, «чтобы девушка не вышла замуж за другого», другие когда-то слышали от стариков, что это делалось, «чтобы отпугнуть волков от села» (ПА-80, с. Макишин Городнянского р-на, зап. автора).

Богатый и разнообразный материал этого типа с выразительной терминологией представлен в монографии Б. Стельмаховской о Польском Поморье, где широко был известен обряд «изгнания

старого года»: на Новый год группа парней обходила дома, останавливаясь перед каждым двором и громко щелкая бичами «dla wypędzania «starego roku» (Stelmachowska, s. 72).

В некоторых селах этот обычай назывался «wypędzaniem sowy» — «изгнанием совы» (там же). В Новом Баркочине накануне Нового года, щелкая бичами перед каждым домом, говорили, что они «wypękaja «stary rok» — «выщёлкивают «старый год» (там же, с. 69).

В селах Морского повета на Новый год по домам ходили ряженые «медведем», «конем», «аистом», «козой», из них маске «трубочиста» предназначалась особая роль: он в каждом доме своей метлой «выметал старый год» (там же, с. 67).

Целый ряд новогодних или крещенских обычаев такого же типа с интересной терминологией известен в странах Западной Европы, где основными формами «проводов» были следующие: сжигание, изгнание за село, выбрасывание в реку, закапывание в землю, выметание, обрызгивание водой и пр.[3]

При сравнении святочных форм «проводов» с поминальными следует отметить, что если начало поминального ритуала отчетливо оформлено как призыв-приглашение к совместному застолью, то заключительные обычаи «проводов душ», по мнению специалистов, выглядели к моменту их фиксации уже значительно размытыми (Седакова, с. 126). Наиболее наглядно проявляется этот обычай в белорусской поминальной обрядности, в той его

---

[3] В Шотландии был известен обычай «сжигания старого года», когда 31.XII сжигали в селе соломенную фигуру (Зим. пр., с. 96). В Скандинавии в день св. Кнута (13.I) «прогоняли Рождество», т. е. выметали дома метлами; в некоторых местах в этот же день начинали в 12 часов ночи обряд «проводов ведьмы», т. е. гнали через все село переодетого мужчину, или выбрасывали в конце села сделанное чучело (там же, с. 117).

В Германии в 12 часов ночи под Новый год через все село несли ящик с соломенной куклой, одетой старухой, затем бросали ее через голову в воду (там же, с. 156). В Тюрингии 6.I разжигали большой общий костер, чтобы сжечь «фрау Холле» (там же, с. 159). В Австрии после 12 часов ночи накануне Нового года начиналась «погоня за Сильвестром», которым был ряженый, закутанный в солому с венком из омелы на голове (там же, с. 174). Там же практиковался обряд «проводов старого года» — шествие ряженых, которое заключали маски с метлами.

В Венгрии накануне Нового года парни закапывали в землю куклу, называя это действие «изгнанием зимы». В других районах Венгрии в ночь под Новый год парня, ряженого горбатым стариком, выгоняли кнутом на улицу и под свист и улюлюканье гнали палками до околицы деревни. Новой формой этого обычая была следующая игра: подростки в ночь под Новый год выходили на улицу и всех встретившихся им старых людей ударяли кнутом по спинам, называя это действие «выбиванием зимы» (там же, с. 202).

В Испании на Новый год обходили дома маски «старика» и «старухи», которые всюду выметали за собой пол (там же, с. 59).

В Италии в день 6.I хозяин обрызгивал водой все комнаты в доме, говоря при этом: «Злые духи, вон из моего дома, вон!» (там же, с. 29).

части, когда после поминальной трапезы «изгнание» производилось способом обрядового обливания хаты водой при помощи специальных словесных формул.

Так, в Речицком Полесье на осенние «деды́» после ужина хозяин отодвигал стол от лавки и поливал водой весь пол хаты до самых дверей, говоря при этом: «Што не доели и не допили, то идзице на попоў двор». Этими словами «выпроваживали вон души покойников» (Шейн, 1890, с. 614).

По описанию Е. Р. Романова, после ужина на осенние «деды́» хозяева лили воду в угол под кут и в угол, находящийся у порога, против печи, говоря: «Паели, радитяльки, на́тя и вадицы напи́тясь!» (Романов, вып. 8, с. 549).

В Полесских экспедициях последних лет были записаны подобные формы «проводов»: хозяева брызгали трижды водой вокруг стола, провожали, выходя за дверь с хлебом и солью, при этом говорили: «Святые діды-радзітили, идите на сваё место, спачывайте и нам прыняйте!» (ПА-75, с. Скрыгалово Мозырского р-на Гомельской обл., зап. Э. Азим-Заде).

В некоторых записях отмечалось, что «проводы совершались в субботние поминальные дни» (при традиции двухдневного их празднования: пятница — «бабы́», суббота — «деды́»): «наза́ўтра ў суботу берем тарелку воды ў кружачку, ідзем ужэ, паліваем па хаці і па двару, пака́паеш ў след: «ідзіце з богам!» (ПА-75, с. Дубровица Хойницкого р-на Гомельской обл., зап. С. М. Толстой).

Отдельные варианты белорусских поминальных «проводов» сохранили лишь обрядовые словесные формулы. Так, по описанию П. В. Шейна, в Витебской губ. по окончании ужина на «дзяды́» все вставали из-за стола, молились, а хозяин говорил: «Святые дзяды, ляцице цяпер до неба!» (Шейн, 1874, с. 375). В других сёлах этой же губернии прощались с душами таким образом: «Святые дзяды! Вы сюды приляцели, пили и ели. Ляцице ж цяпер до сябе! Скажице, чаго еще вам треба? А лепій ляцице до неба! — Акыш, акыш!» (Шейн, 1890, с. 597).

По свидетельству Крачковского, в Гродненской губ. хозяин после обеда на «дзеды» обмахивал комнату метелкой, причем издавал возгласы, какими обычно гоняют кур: «А киш, киш, душечки!» (Крачковский, с. 122).

Возможно, следы именно этого обычая изгнания душ, которые, по представлениям белорусов, принимали незримый облик птиц, —уцелели в святочной обрядности, известной в Полесье под названием «гоня́ты воробухы́»: во время или после ужина дети в шутку били друг друга ложками по голове, «абы ячмэня́ ў літі воробухы́ нэ об'їдалы» (ПА-77, с. Орехово Малоритского р-на Брестской обл., зап. автора). В польских селах Сандомирской Пущи, когда ели в сочельник кашу за ужином, то ударяли ложкой об ложку со словами: «Кыш, голуби, с проса, гречихи, кыш!» или «А ши, вороны!», чтобы в летнее время птицы не клевали зерна в поле (Kotula, 1962, s. 40).

Наиболее популярная форма святочного «изгнания» душ, которая уже утратила в понимании исполнителей какую бы то ни было связь с поминальным ритуалом, — окропление водой в Крещение. Будучи включенной в христианскую церковную обрядность, эта форма «очищения от нечисти» стала официальной, однако корни ее, по-видимому, следует искать еще в язычестве.

Некоторые белорусские варианты этого ритуала, совершаемого обычно на Крещение, сопровождались выразительными словесными формулами, типа: «Вон, черце, из мойго дому! Бо тут Бог живець» (Крачковский, с. 175).

В Болгарии два последних дня святок (5—6.I) назывались «пропуждане дни» («изгоняющими нечистые дни»), только до этого периода можно было ходить по селу ряженым «старцам», считалось, что после 5—6.I изгнаны все нечистые силы (Маринов, с. 344). В некоторых районах Болгарии существовал специальный обряд «изгнания поганых дней», называемый «савойница»: группа девушек ходила по дворам, одна из них носила котел с водой, набранной ночью из реки или колодца, другая — ветку базилика, которой она кропила водой все дома и постройки, а также домочадцев. После такого окропления «нечистые» или «поганые» дни считались изгнанными, изба очищенной, а нечистые духи — исчезнувшими (там же, с. 345).

День 8.I назывался в Болгарии «бабин день» и включал ритуал «купания бабы» (бабы-повитухи): родители недавно родившегося ребенка везли бабу-повитуху в телеге к реке и там лили ей на голову чашку воды (там же, с. 355).

Обычай «купать» на Новый год или Крещение ряженого «дедом» в составе группы, сопровождающей новогодний обход, «Маланки» фиксировался среди населения украинского Покутья (Kolberg, t. 29, s. 202).

По-видимому, именно в связи с представлениями о проводах как забрасывании в воду (в значении «отправки на тот свет») возникла необходимость последующего церковного освящения воды в конце святок. Е. Р. Романов описывал белорусский обычай, когда 6.I во время освящения воды у реки принято было стрелять из ружей «на основании верования, что «злый няверный» диавол зиму проводит в воде, но когда ее осветят, он убегает из воды, а чтобы он не остался где-нибудь поблизости, его отгоняют выстрелами» (Романов, вып. 8, с. 128).

Таким образом, ряд ритуалов, относящихся к Новому году или Крещению, сохранил такую терминологию, в которой устойчиво удерживается мысль об «изгнании» и «проводах», причем если в поминальных обрядах обычно определенно ясно, что выпроваживаются души «родителей», «дедов», то в святочных ритуалах представления эти — так же, как и в формулах приглашений к столу — заметно размыты и разрушены: по святочной терминологии в названии ритуалов этого типа прогоняют «кутью», «старый год», «коляду», «зиму», «чертей», «птиц» («сову», «воробьев», «голубей», «ворон»), «поганые дни» и пр.

» VII «

Наконец, существуют некоторые основания предполагать, что и традиционное новогоднее «посевание» включалось некогда в комплекс «выпроваживающих» обрядов. Об этом свидетельствует прежде всего повсеместное и обязательное прикрепление этого обычая к «проводному» периоду, т. е. к раннему утру дня св. Степана или Нового года, а также тот факт, что ритуал «посевания» часто смыкается с дальнейшими магическими действиями — выметанием мусора (вместе с разбросанными зернами и соломой) и сжиганием его на дворе.

По-видимому, смысл обряда обсыпания хаты и хозяев зерном, давно утерянный и забытый, лишь по аналогии со сходными действиями при посеве возводится исполнителями обряда к «посеванию». На самом же деле по своим генетическим истокам этот ритуал мог иметь другое значение, на что указывают многочисленные варианты сходных действий в других обрядовых циклах: свадебном, погребальном, в знахарской практике, в девичьих гаданиях и пр.[4]

Широко известный у народов Европы обычай обсыпания зерном (или смесью зерен) порога дома был описан еще в античных источниках: в весенний праздник Артемиды в Сиракузах процессия крестьян обходила дома, неся с собой хлеб с изображением животных, мешок со смесью зерен и вино; посыпая порог каждого дома зерном, они желали благополучия хозяевам и домашнему скоту (Анфертьев, с. 33—34).

Обсыпание именно порога дома в новогодней обрядности было известно в некоторых селах Словакии: дети и молодые люди рано утром на Новый год ходили по дворам, обсыпая везде пороги хат, чтобы в доме было благополучие (Slovensko, č. 2, s. 1013).

Характерной чертой этих обычаев было указание на то, что сыпать зерна начинали с углов комнаты (или с «красного» угла). По свидетельству А. А. Максимова, в Сибири в новогоднее утро дети бегали по избам в одиночку и группами и «посевали» овсом, бросая зерна в передний или «красный» угол (Записки РГО, т. 36, с. 47).

Это указание на порог и углы дома в ритуале обсыпания зерном сближает его с представлениями об обитании духов предков в этих местах. Как известно, в похоронной обрядности сходные действия с разбрасыванием зерен после выноса гроба включаются в комплекс «очистительных» обрядов (наравне с выметанием и сжиганием мусора и соломы). В большинстве районов Украины и Белоруссии принято было тотчас после выноса тела посыпать зерном (овсом,

---

[4] В частности, фиксировался один из мало понятных обычаев в Жешовском воеводстве: польские крестьянки считали необходимым обсыпать горстью зерна первое яйцо, снесенное молодой курицей, чтобы она хорошо неслась (Kolberg, t. 48, s. 288).

рожью, ячменем) весь пол, углы хаты, лавку, на которой стоял гроб.

По описанию М. Федеровского, в Слонимском повете принято было во время похорон специально оставлять в избе одну из женщин (дальних родственников умершего) для исполнения этого ритуала: когда похоронная процессия тронется в путь, она, встав посреди избы, бросает в четыре угла по полной горсти жита, «каб пасля его заставалася доўгае жице усім хатнім (Federowski, t. I, s. 321, № 1803).

Показательными в этих описаниях являются примечания о том, что — так же, как и при выметании — «сыплют зерно вслед выносимому гробу» (Романов, вып. 8, с. 526).

В качестве наиболее устойчивой мотивировки в белорусском материале этого обычая выступала следующая: «чтобы в доме больше не было смерти» (там же), или: «за покойником сыплют жито, чтобы он не приходил и не тревожил семью» (ПА-75, с. Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл., зап. Н. А. Ткачевой). Иногда при выносе тела из хаты сыпали на гроб какой-нибудь «пашней» (т. е. зерновым хлебом), говоря при этом: «Тела замёрла, пашня штоб ни замирала!» (Романов, вып. 8, с. 310). Если же хоронили утопленника, то засыпали следы всех присутствующих до самой улицы (там же).

Как и во многих других обрядовых действиях, найти однозначную расшифровку обычая новогоднего «посевания» не просто. Затрудняют дело аналогичные действия с вареными зернами (пшеницы, гороха) во время рождественского ужина, которые рассматривались нами выше как акт ритуального «кормления-задабривания» духов-опекунов (когда вареные зерна бросали под стол, в углы хаты, за окно, подбрасывали к потолку, выкладывали на скатерть и пр.) [5].

В некоторых обычаях очень сложно провести различие между характером обрядового разбрасывания зерен как «кормления» и как «выпроваживания». Например, не просто расшифровать словацкий обычай, записанный в р-не Трнавы: в рождественский вечер перед ужином хозяин вносил в дом блюдо с пшеницей и сеял ее через открытое окно; сосед же, стоящий в это время перед домом, спрашивал его: «Что ты сеешь?» — На что хозяин отвечал: «Жито во имя Девы Марии», этот диалог повторялся трижды (Feglová, 1975, s. 443).

Народная трактовка новогоднего разбрасывания зерен, восходящая к имитации «посева», отразилась и на поздравительных благопожелательных приговорах:

Сею, сею, посеваю,
С Новым годом поздравляю,

---

[5] В свое время А. А. Потебня, сближая ритуалы разбрасывания по хате кутьи, каши (т. е. вареных зерен) и «посевания» сухим зерном, видел в них следы магии вызывания дождя на основании болгарского обычая сыпать в день св. Варвары сухо сваренную кашу в проточную воду (Потебня, 1865, с. 63).

Со скотом, с животом,
С малым детушкам. . .
(Поэзия кр. пр., с. 125—126)

Интересно, что в западнославянской традиции этот обычай был закреплен за церковным ритуалом в день св. Стефана, когда прихожане разбрасывают овес в костеле, особенно стараясь обсыпать ксендза. Его происхождение в XIX в. почти повсеместно связывали с христианской легендой о забрасывании камнями святого Стефана в день 26 декабря. Между тем, по чешским средневековым источникам XIV—XV вв., этот обычай сурово осуждался церковниками как «дьявольский» и «поганый», а с начала XVII в. он уже рассматривался как христианский и дозволенный в костелах (Zíbrt, 1889, s. 269—271).

» VIII «

Обычно составители фольклорных сборников и исследователи фольклора справедливо выделяют новогодние «засевалки» в отдельную песенную группу, хотя по многим признакам они близки колядным благопожелательным приговорам. Кроме популярной формулы: «Сею, сею, засяваю, з Новым годам паздраўляю. . .» (Зімовыя песні, с. 435), в белорусском и украинском репертуаре этой группы часто встречается сюжетная ситуация следующего типа:

Ходзя Ілля пад васілля,
У яго пужка да драцяная.
І дзе пужкай махне,
Там жыта расце,
А йдзе не махае,
Там і не бывае. . .
(Зімовыя песні, с. 434)

К этому эпизоду часто примыкает широко известная во всем календарном фольклоре устойчивая формула, рассмотренная нами в составе колядного репертуара:

Уроди, боже, жито, пшеницю
І всяку пашницю,
У полі зерно,
А в домі добро,
На току ворошок,
А в печі пирожок,
А мені пирогів у мішок!
(Кол. та щедр., с. 539)

Отличаясь от коляд иной ритмической организацией стиха, отсутствием рефрена, сюжетной неразработанностью, новогодние «засівалки» тем не менее органично входят в ту часть святочного репертуара, которая состоит из благопожелательных куплетов,

поздравительных приговоров, клишированных кратких формул, содержащих описание «богатого урожая» и хозяйственного благополучия. Говорить о специфичности и самостоятельности этой разновидности обходной поэзии нет достаточных оснований.

Тем не менее иное время исполнения и иная обрядовая функция — по сравнению с вечерне-ночным рождественским колядованием здесь новогоднее утреннее «обсыпание зерном» — позволяют сделать осторожное предположение о том, что первоначально эти тексты могли принципиально отличаться от коляд, как магические формулы, произносимые с целью «выпроваживания» и очищения дома после посещения гостей «с того света». Не исключено, что термин «щедровка», устойчиво закрепленный за новогодними песнями, и был свидетельством существования этого особого вида поэзии. Лишь дальнейшее забвение смысла святочных обходов и стирание на этой почве их различий привело к сближению колядного и щедровочного репертуара и к утрате специфики.

В настоящее время, пожалуй, уже нет возможности реконструировать этот новогодний репертуар обходных текстов. В качестве самого предварительного наблюдения хотелось бы только обратить внимание на группу кумулятивных колядок (тип детских потешек вопросно-ответной структуры), которая последовательно удерживалась в новогоднем песенном материале восточнославянского фольклора.

По единодушному мнению фольклористов, кумулятивные песенки «уже нельзя назвать колядками; такие песни — только повод для выманивания подарка» (Пропп, с. 47). Такого же мнения о русских колядках-потешках придерживался и В. И. Чичеров, считая их новообразованиями в святочной обрядовой поэзии (Чичеров, с. 142).

Действительно, в общей массе колядок-величаний, благопожелательных приговоров и просительных формул кумулятивная песенная структура выглядит случайным и инородным привнесением.

В. Я. Пропп считал, что основой для такого позднейшего привнесения была все усиливающаяся развлекательная функция колядования. Он писал: «Исконный смысл колядования давно был забыт. . . Забылись и тексты песен. Их уже плохо помнили или совсем не знали. Между тем веселый обычай колядования еще соблюдался, но колядки заменялись разными другими песнями. . . К таким (не-колядным) принадлежат разного рода кумулятивные песни, состоящие из цепи вопросов и ответов. Забывая колядки, дети заменяют их хорошо известными и любимыми веселыми кумулятивными песнями. Искать какого-то особого смысла в том, что часто поются именно такие песни, не приходится» (Пропп, с. 46).

Между тем, если все же допустить мысль о том, что когда-то они не были случайными в святочном репертуаре, то в этой своеобразной песенной группе можно обнаружить отдельные черты, указывающие на связь с некоторыми моментами святочного комп-

лекса ритуалов. Уже неоднократно отмечалось, что жанр детской потешки, полностью перешедший в репертуар детского фольклора, является отголоском древнейшей магической поэзии.

Если проанализировать тексты кумулятивных песен, традиционно закрепленных за колядным репертуаром, то основным, наиболее устойчивым эпизодом в них оказывается такая вопросно-ответная структура, которая содержит общий смысл, сводящийся к схеме: «было — и нету». Ср., например, отрывок детской колядки из Саратовской обл.

. . . Где ворота? — Водой снесло.
Где вода? — Быки выпили.
Где быки? — За горы ушли.
А где гора? — Черви выточили.
А где черви? — Гуси выклевали.
А где гуси? — В тростник ушли. . . И т. д.

(Поэзия кр. пр., с. 129)

Подобные тексты известны в составе белорусского детского фольклора:

. . . Ідзе та клець? — Вадой пазаліло.
Ідзе вада? — Быкі выпілі.
Ідзе быкі? — Пад гару ушлі.
Ідзе гара? — Чэрві вытачылі.
Ідзе чэрві? — Гусі паклявалі.
Ідзе гусі? — У траснік паплылі. . .

(Дзіцячы фальклор, с. 289)

Широко популярны песенные тексты этого типа в колядном репертуаре мордовского фольклора, причем, по свидетельству В. Л. Имайкиной, такие кумулятивные эпизоды с мотивом о «черном быке, выпившем всю воду», известны в колядках всех финно-угорских народов (Имайкина, с. 38). Она приводит интересный пример мордовской колядки такого типа (в переводе на русский язык) со следующим зачином:

Бабушка испекла пирожок.
В шкаф положила.
Подошла кошка, съела.
— Где кошка? — В колодце утонула.
— Где колодец? — Черный бык выпил.
— Где черный бык? — Острый топор зарубил. . .

(Имайкина, с. 38)

В белорусских вариантах наиболее устойчивым эпизодом таких вопросно-ответных структур является мотив о «птицах, улетающих за море»:

. . . А дзе ж той пятух?
— За мора паляцеў.
— А дзе ж тое мора?
— Краскамі зарасло.

— А дзе ж тыя краскі?
— Дзеўкі сарвалі. . .

(Дзіцячы фальклор, с. 278;
варианты: с. 279, 281, 282, 283, 287, 288, 290, 291)

Как видим, основная часть этих эпизодов сводится к мысли об «исчезновении» или «уничтожении» ряда символических объектов (например: «ворота — быки — горы — вода — черви» и др., или: «зерно — птицы — море — девки. . .»). В некоторых вариантах общая идея структуры — «было — и нету» прямо высказывалась в зачинах:

Адна была маранэчка —
І тую з'ела Маршаначка.
— А дзе тая маранэчка?
Калода забіла.
— А дзе тая калода? . .
(Там же, с. 291)

Приговоры такого типа могли служить в качестве магии для обезвреживания живых от вредоносного воздействия душ умерших, посещавших по определенным датам свои прежние дома. На эту мысль наталкивает сопоставление кумулятивных текстов с мало известными, но очень выразительными приговорами, характерными для погребального цикла обрядов. Например, фиксировались в некоторых села Вологодской обл. следующие приговоры, произносимые на кладбище сразу после похорон: «Был у меня хороший муж, был — да не стало, не стало — и не надо!» (Брагина). После возвращения с кладбища, садясь на лавку, на которой стоял перед этим гроб, следовало сказать: «Был — да и нету, нету — да и не надо! Аминь!» Те же слова говорила хозяйка в каждом углу хаты, а также в нежилых помещениях. Иногда кричали подобные формулы в печку: «Ух, нет и не бывало!» (там же).

Такие приговоры служили, по-видимому, одной цели — предотвратить возвращение умершего в родной дом. Как известно, в погребальной обрядности большой комплекс ритуалов служил именно этой цели. В частности, когда опускали гроб в могилу, то собравшиеся знакомые должны были бросить по три горсти земли в могилу с приговором: «дух вон, слух вон, вид вон!» (там же).

Подобные элементы таких погребальных формул можно отметить в зачинах кумулятивных песен:

Жыў-быў, ды няма. — Ду-ду!
Ды паехаў да Міра. — Ду-ду!
Ды купіў ён коску. — Ду-ду!
Ды за сваю слёзку. — Ду-ду!
— Нашто тая коска? . .

(Дзіцячы фальклор, с. 284)

Малочисленность записей текстов этой структуры в качестве колядных затрудняет более подробное изучение вопроса. Рассматривая их как творчество развлекательного («потешного») характера, случайное для колядного репертуара, собиратели и составители сборников почти совсем не включают их в разделы календарного фольклора.

Почти не фиксировались кумулятивные колядки в западнославянском материале. В числе редких публикаций известна запись Ф. Котули на территории Жешовского воеводства, свидетельствующая о традиции бытования песен этой структуры в святочном цикле. Это новогодний речитативный текст (названный собирателем «юмористическими стихами»), который произносят колядники при обходе домов в с. Поломия Стжижовского повета:

. . . A gdzie ten las?
— Siekierka wycięła.
— A gdzie ta siekierka?
— Chłop ma za pasem.
— A gdzie ten chłop?
— Umarł.
— A gdzie go pochowali?
— Pod żydowskim progiem.
— A czy mu zadzwonili?
— Baranowskim rogiem.

(Kotula, 1969, s. 141)

Несколько вариантов русских кумулятивных коляд, содержащих вставку «мужья померли», были записаны еще в недавнее время в Московской области:

. . . А где тросняк?
— Девки вырубили.
— А где девки?
— За мужья ушли.
— А где мужья?
— Мужья померли.
— А где гроба?
— Гроба погнили.
— А кто плакал?
— Волк лохматый,
Гусь хохлатый. . .

(Фольклор Моск. обл., с. 14—15;
то же: с. 12, 16)

Среди других вариантов русских колядных и овсеневых текстов этого типа отметим еще следующие характерные формулы:

— А где бабы?
— За мужья ушли.
— А где мужья?

— Под овином сидят,
— Косы́ лапти плетут. . .

(Поэзия сибиряков, с. 74)

В колядных песнях кумулятивного типа, которые фиксировались в первой половине XIX в., сохранились заключительные фразы с указанием на то, что «каледа сидит на печи в углу»:

. . . А где мужья?
— По каледу ушли.
— Где каледа?
— На печи в углу.

(Терещенко, с. 115)

. . . А где девки?
— Замужья ушли.
— А где мужья?
— На войну ушли.
— А где война?
— На печи в углу.

(Снегирев, с. 114)

Интересна также формула: — А где мужья? — Среди неба на земли — Каледа! — В ашмёточке — Каледа! — В уголочке — Каледа! (Терещенко, с. 52—53).

Как видим, целый ряд локативов в рассмотренных колядных текстах («под овином», «на печи в углу», «среди неба на земли», «в уголочке», «в ашмёточке») указывает на связь их с традиционными местами обитания «домового» и душ умерших. Что касается изношенных лаптей (ашмётков), то архаические представления о связи старой обуви с духами-охранителями убедительно показана в работе Д. К. Зеленина «Русские народные обряды со старой обувью» (Живая старина, СПб., 1913, т. XXII, вып. 1—2).

В интересном описании самарского этнографа М. Спиридонова, которое мы уже цитировали, приводится вариант новогоднего обхода, распадающийся на две части колядования: в первой исполнялась колядка в форме вопросов пришедших и ответов хозяев дома:

Дома ли хозяин? — Дома!
Пекли ли лепешки? — Пекли. . . и т. д.

А затем, после одаривания, «колядовщики снова начинают с пляской припевать»:

Зай, зай, каракулька.
Где была? — Коней пасла.
Где кони? — За воротами стоят.
Где ворота? — Водой снесло.
Где вода? — Быки выпили.
Где быки? — За горы ушли.
Где горы? — Черви выточили. . .

(Розов, с. 98—99)

Это одно из немногих свидетельств о том, что новогоднее колядование заканчивалось исполнением такой кумулятивной колядки.

Таким образом, не будучи в прямом смысле колядными, кумулятивные песни первоначально могли быть сознательно использованы в святочной обрядности, — в этом случае устойчивая традиция их исполнения именно в этот период должна была бы иметь особый магический смысл, а не явилась следствием разрушения колядования и фактом безразборного привлечения развлекательных жанров.

Предпринятые здесь попытки восстановить общий смысл и характер новогоднего цикла обрядовых текстов, отличающихся от основного колядования, были сделаны исключительно в сфере самых предварительных предположений и нуждаются еще в специальных дополнительных исследованиях. Пока что мы не обладаем необходимым материалом для более надежной реконструкции. Базой для таких предположений послужили в основном этнографические данные, позволившие отметить черты функциональных различий в обрядовых обходах разных дат святочного периода.

Лишь немногие фольклорные тексты, отдельные словесные формулы, мотивы смогли подтвердить эти различия. Именно такой необычно выразительный текст, исполняемый при новогодних обходах польскими «щодраками», был записан в Жешовском воеводстве. Он сохранил главные сюжетные элементы, указывающие на отличие новогодних обходных песен от рождественских: «щодраки» обходят дома только ранним утром и целью их обхода является «изгнание сатаны».

. . . Idzie sobie szczodrak,
ale tylko z rana,
ażeby wypędzić
od domu szatana.
Szatana odpędzić,
anioła posadzić,
ażeby wam jeszcze
życie błogosławić.
Macie tu pieniążki,
macie tu talary,
dajcie szczodrakowi,
bo on bardzo stary.

(Kotula, 1969, s. 155—156)

Из восточнославянских песенных мотивов святочного репертуара интересными нам кажутся довольно частые шутливые противопоставления «святой коляды» (рождественской) — «Васильевой коляде» (новогодней), в которых к первой обращаются уважительно, а по поводу второй высказываются всевозможные иронические замечания и угрозы:

Каляда — А я сваю каляду — Гэй, каляду!
Каляда — Ды на покуце пасаджу — Гэй, каляду!

Каляда — А Васілёву каляду — Гэй, каляду!
Каляда — Да пад покуццю пасаджу — Гэй, каляду!
Каляда — Да за бараду павяду — Гэй, каляду!

(Зімовыя песні, с. 121)

Итак, хотя уцелевший западно- и восточнославянский фольклор святочного репертуара уже не дает возможности восстановить особенности цикла обрядовых новогодних текстов, отличающихся от рождественской колядной группы песен,— все же отдельные этнографические и фольклорные данные могут свидетельствовать, что общий характер жанровой разновидности новогодних «щедровок» должен был, по нашему мнению, соответствовать в прошлом магическим формулах «выпроваживания» и очищения. Возможно, что эти предварительные наблюдения удастся в дальнейшем проверить и конкретизировать на материале широкого сравнительного анализа святочного репертуара всех славянских народов.

Заключение

Рассмотренный фольклорный и этнографический материал святочного цикла западных и восточных славян позволяет подтвердить его общую генетическую основу при разной степени сохранности этого материала. Как можно было заметить, наиболее архаические элементы колядования удалось обнаружить в сфере самих обрядовых действий, в некоторых деталях ритуальной обстановки и в комплексе поверий, связанных с ними. В меньшей степени задаче восстановления генетических истоков обряда способствовал песенный колядный репертуар. Фактически вся величальная часть этого репертуара, особенно в цикле «молодежных» коляд, уже давно утратила связь с первоначальным характером и смыслом обряда. Наиболее ценный с этой точки зрения материал содержат тексты, сопутствующие песенному колядованию: приговорные благопожелания, просительные куплеты, формулы поздравлений, посулов и угроз, т. е. та часть обрядового репертуара, которая долгое время оставалась без должного внимания при изучении колядной песенности.

Кроме хорошо известных характерных для колядования и уже частично описанных в специальной литературе благопожелательных формул (прежде всего, основанных на структуре «сколько — столько»), в качестве фольклорных элементов, видимо, исконно связанных с обходным обрядом, можно назвать ряд мотивов о «приходе издалека» и отраженный в текстах аспект ритуального одаривания. Именно эти мотивы сохранили следы былой связи обряда и текста и, будучи сопоставленными с этнографической характеристикой структуры обряда, помогли раскрыть первоначальный смысл ритуального зимнего обхода как инсценирования прихода духов из «иного мира» с целью получения специальной обрядовой пищи.

Именно с манистическим характером колядования связаны такие его черты, как ночное время обхода, одаривание через окно (ср. роль «печного» или «дымного» окна в одаривании), специфический облик святочных ряженых (горбатость, хромота, мохнатость, чернение лица сажей), особенности их поведения (нарочитое изменение голоса или молчаливость; ряд шутливых действий: они делали вид, что собираются мести избу, развалить печь, напрясть пряжи, — чему всячески пытались помешать хозяева),

а также целый ряд характерных запретов. Например, запрещалось участвовать в обходе молодым девушкам. В южнославянской зоне фиксировался весьма выразительный запрет, распространявшийся на колядников, в течение пяти дней после обхода иметь близость с женами (Речник, с. 169). Мало собраны и изучены пока редкие, но очень важные факты, связанные с запретом колядовать в хате, где в течение года был покойник (ПА-74, с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., зап. О. А. Седаковой), или участвовать в обходе тем, у кого недавно умер кто-нибудь из близких родственников (Речник, с. 169). По-видимому, эти запреты можно объяснить традиционными представлениями о том, что в определенные поминальные периоды нельзя оплакивать покойного, называть вслух его имя, приглашать прийти в дом (и инсценировать его приход ритуально), так как он может стать «ходячим» и чрезвычайно опасным для семьи и хозяйства [1].

Весьма полезные данные можно было бы получить при более пристальном внимании к особенностям колядования хозяевам, переехавшим в новый дом. К сожалению, материал такого рода не собирался и не фиксировался специально. Лишь некоторые отдаленные свидетельства о том, что при колядовании новоселам следовало исполнять совсем другие колядки, чем обычно, удалось получить на основе изучения полесской традиции. Можно ожидать, что должны были существовать в прошлом либо запреты колядовать в новом доме, либо какие-то иные формы обряда колядования в этом случае, так как новый дом до момента смерти старшего в семье лишен настоящего духа-опекуна. Как известно, в белорусском Полесье прекращали отмечать календарные «деды» при переселении в новую хату, но «только до той поры, пока кто-нибудь из членов семьи в этой хате не умрет» (Federowski, I, s. 267).

Вместе с тем изучение манистического аспекта колядования показало сложность и неоднозначность функции обходных ритуалов. По крайней мере две из них можно было заметить на материале зимних святочных обходов: приход душ умерших в свои дома, чтобы получить специально заготовленную обрядовую пищу и принести благословение дому и хозяйству (рождественское ночное колядование) и приход с целью изгнания и очищения дома после посещения умерших (новогоднее утреннее щедрование).

В связи с различением этих функций возникает много новых вопросов, требующих еще дальнейших исследований: на кого возлагалась обязанность ритуального очищения дома и изгнания душ? почему часто эту роль (изгнания) выполняли те же ряже-

[1] Ср. интересную статью болгарского фольклориста С. Генчева «Българската оплаквателна песен — подялба и место в обредите при погребение» (Проблеми на българксия фолклор. София, 1972, с. 356—362), где было отмечено, что формулы приглашения умерших, чтобы они посетили своих живущих родственников, могли появляться лишь в тех плачах, которые исполняются по прошествии обязательных 40 дней после похорон.

Факты, обычаи, обряды	Ритуальные периоды	
	святки	поминальные дни
Совпадение терминов	канун Нового года или Крещения — «Бабий вечер», постный ужин, число блюд нечетное	канун «дзядов» — «бабы́», постный ужин, число блюд нечетное
	«багата куття», скоромная пища, до 9—12 блюд	«богатые деды» (осенние поминки), обильная скоромная пища, до 9—12 блюд
Характер блюд	поминальный (кутья, блины, бобы, горох, спец. хлеб)	
Свечи	обязательный обычай зажигать перед ужином свечу (за умерших)	
Хлеб	стол не должен оставаться пустым — на нем держат обрядовый хлеб	
Скатерть	вместо скатерти на стол стелют полотно, «приготовленное в семье на случай смерти» (Tomeš, s. 170)	стол покрывают рушником, на котором опускали гроб в могилу (Zwyczaje, s. 86)
Вера в приход душ к ужину	многочисленные поверия о прибытии душ умерших к рождественскому или поминальному столу; — обычай оставлять пустое место и прибор для умершего — традиционная молитва по умершим перед ужином	
	— обычай открывать окна или двери в момент молитвы	— обычай открывать «верхник» перед ужином
Формулы приглашений к ужину	зовут умерших по имени в сочельник и в поминальные дни	
	— отца, мать, дедушку, бабушку, «душечек». — «мороза», «волков», «птиц», «тучу», «щодраков», ведьму, «тетю» (т. е. лихорадку)	— праведных родителей, — «дзядов», «душечек», — последнего умершего «лихорадку»
Действия с едой	первая ложка обрядового блюда выливается на стол (под стол, в углы хаты, за окно и пр.) — часть еды откладывалась в отдельную миску (для скота, для нищих, для «дзядов» и пр.) — всю посуду и недоеденную пищу оставляют «ночевать» на столе — остатки пищи и крошки со стола выбрасывают в огонь, в воду, птицам, под фруктовые деревья и пр.	
Действия с ложками	— оставляют воткнутыми в кутье до утра (способ гадания) — немытые ложки связывают вместе и оставляют на столе	
Обряд «прятания за пирогами»	— многочисленные свидетельства для святочного периода	— два свидетельства о том, что этот же обряд исполнялся у белорусов на осенние «дзяды» (Шейн, 1890, с. 607)
Обход пастуха	поздравительные обходы пастухов с прутьями	белорусский вариант поминального обхода пастуха, собирающего продукты

Факты, обычаи, обряды	Ритуальные периоды	
	святки	поминальные дни
Нищий	— приглашение к праздничному столу, раздача обрядового хлеба нищим у костела	
Запреты	— прясть, вить, мотать, колоть, плести, скручивать и пр.	прясть, толочь и молоть зерно, бить масло и пр.
	— спать в рождественскую ночь	— спать возле умершего
	— дотрагиваться до посевных семян или входить туда, где оно хранится	
	— поить овец, самим пить воду (в сочельник и в день похорон пока тело находится в доме)	
Действия с мусором	— запрет мести в 1-й день Рождества	— запрет мести, пока в доме находится покойник
	— если метут, то мусор нельзя выбрасывать на двор (его хранят в углу)	
	— способ ритуального метения от двери к столу (в угол)	— пока тело не вынесли из хаты, метут от порога к столу, оставляя мусор под лавкой
	— день 26.XII называют «вымитный»; с определенного момента обязателен обычай вымести хату	— после выноса гроба сразу следует замести пол, метут от большого угла к порогу
	— с мусором гадают или сжигают его в саду	— мусор вместе с метлой сжигают
Обсыпание зерном	— новогоднее «посевание» зерном (поздравительный обход)	— сразу после выноса гроба посыпают пол, лавку, углы хаты зерном
Действия с соломой	— солому со стола сжигают во дворе или относят в недоступные места	— солому из-под умершего сжигают или относят в недоступные места
Игровые элементы	— рождественские «покойницкие» игры (на посиделках и при обходе колядников)	— шутки и игры возле покойника в похоронном обряде
Гадания	— многочисленные формы святочных гаданий	— некоторые способы поминальных гаданий (по пламени свечи, по выпеканию хлеба, по ложкам, воткнутым в кутью и др.)
«ПРОВОДЫ»:		
Терминология ритуалов	— «прогоняют кутью», «выправляют каляду», «выметают старый год», «прогоняют зиму», (провожают, изгоняют, сжигают и пр.)	— «проводы душек» — обычай спускать полотенце из окна; «выпроваживают» души умерших, поливая пол водой

Факты, обычаи, обряды	Ритуальные периоды	
	святки	поминальные дни
Словесные формулы	— «Вон, черце, з мойго дому!» — «Идзи уже, калядка, з Богом найвышшим, а за рок зноў до нас завитай!»; — когда ели кашу, махали ложками, говоря: А ши, вороны!» или «Прочь, голуби, с проса!»	— сразу после похорон размахивали «валашкой» во все углы, говоря: «Где ты? Иди прочь!»; после поминального ужина: «А киш, киш, душечки! Котра старша и больша — — та дверьми. . .»;
Терминология периодов	— канун Нового года — «проводная кутья» или «проводы»	— «проводы» — день похорон

ные — «старик», «баба», «щодраки», закутанные в солому и пр., т. е. поручалась ли эта роль тем же умершим или другим персонажам? Кроме того, если в колядовании мы рассматривали момент одаривания в качестве «акта кормления» и цели прихода, то для обходов «выпроваживающего» и очистительного характера — если они действительно практиковались как самостоятельные — он должен был бы расцениваться как вознаграждение за ритуальные действия.

Много неясных вопросов остается и при сопоставлении колядования с прочими календарными обходами: в какой степени выводы, касающиеся нашего материала, могут оказаться полезными при изучении других видов обходных ритуалов славян? В настоящее время было бы преждевременным пытаться на них ответить, без специальных исследований каждого из обходных календарных обрядов.

Однако уже сейчас можно высказать предположение, что колядование не было случайным, перенесенным из другого обрядового комплекса элементом святочного цикла. Как показал краткий анализ основного круга зимних обычаев, их объединяет в единое целое именно поминальный характер: почти все многообразие обрядовых форм, запретов и поверий группируется вокруг следующих этапов, — подготовка к встрече необычных «гостей» (приготовление обрядовых блюд, выпечка хлебов), приглашение их к столу (специальные словесные формулы, обычай оставлять лишнее место за столом и лишнюю ложку и пр.), приход ряженых (одаривание как «акт кормления»), и наконец, «проводы», и очищение дома.

Хотя основной материал сопоставления обычаев святочного и поминального циклов был рассмотрен в главе VII, сведем его здесь для наглядности в одной таблице [2]:

[2] Отсылки к источникам даются в таблице лишь к тем фактам, которые не упоминались в предыдущих главах.

За пределами этих перекличек остаются еще многие формы ритуалов (внесение рождественского «снопа», устилание стола сеном, обычай умываться проточной водой или ходить ранним утром к источнику, ожидание первого посетителя, обвязывание фруктовых деревьев, многие формы магических диалогов, ряд обычаев, связанных с так называемой «магией первого дня» и пр.), свидетельствующих о более емком и сложном составе святочной обрядности, чем простое сведение их к поминальному комплексу. Однако об обряде колядования уже можно с достаточной степенью уверенности сказать, что генетически он смыкается именно с этим комплексом. Причем важно отметить, что поскольку «не существует противопоставления между культом предков и аграрным, так как души предков являются опекунами сельского хозяйства и скотоводства» (Klinger, s. 43), то вполне обоснованным можно признать, что колядование относится к обрядам, направленным на обеспечение хозяйственного и семейного благополучия, — если только при этом правильно понимается характер производственной магии и ее связь с культом умерших.

Несомненно, реконструкция эволюционно более ранних элементов колядования и его первоначального смысла могла бы быть более надежной при привлечении всего славянского материала. Мы рассматриваем настоящую работу как первый этап таких широких сравнительных исследований, результаты которых — как можно ожидать — должны подтвердиться и уточниться при дальнейшем изучении фольклорных и обрядовых данных зимнего цикла южных славян.

Список сокращений

Аничков — *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. I: От обряда к песне. СПб., 1903.

Анфертьев — *Анфертьев А. Н.* Календарные обходы и мартовская обрядность у народов Восточной Европы: Преемственность и этнокультурные контакты. Автореф. дисс. . . уч. ст. канд. ист. наук. Л., 1980.

Арнаудов — *Арнаудов М.* Български народни праздници, обичаи, верования, песни и забави презъ целата година. София: Хемус, 1943.

Афанасьев — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. I—III. М., 1865—1869.

Байбурин — *Байбурин А. К.* Русские народные обряды, связанные со строительством жилища: К проблеме освоения пространства. Дисс. . . канд. фил. н. Ин-т этнографии им. Миклухо-Маклая. Л., 1975.

Бернштам — *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Виноградье — песня и обряд. — Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л.: Наука, 1981, с. 3—110.

Бессонов — *Бессонов П. А.* Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871.

Богатырев — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971.

Богданович — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.

Брагина — *Брагина Н. А.* Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинный и похоронный) Череповецкого и Шекснинского р-ов Вологодской обл. Дипломная работа, выполненная под руковод. проф. Н. И. Толстого. МГУ, 1980.

Булгаковский — *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки. — Этнографический сборник. Записки РГО, т. XIII, № 3.

Валач. п. — Валачобныя песнi. Беларуская народная творчасць. Мiнск: Навука i тэхнiка, 1980.

Веселовский — *Веселовский А. Н.* Румынские, славянские и греческие коляды: Разыскания в области духовного стиха. — Сб. ОРЯС, т. 32, № 4, СПб., 1883.

Виноградов — *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. — Зап. Тулуновского отдел. Общ-ва изучения Сибири и улучшения ее быта. Иркутск, 1918.

Выслоўi — Выслоўi. Беларуская народная творчасць. Мiнск: Навука i тэхнiка, 1979.

Гальковский — *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1—2. М., 1913.

Гачев — *Гачев Г. Д.* Содержательность художественных форм: Эпос, лирика, театр. М.: Просвещение, 1968.

Гнатюк I, II — *Гнатюк В.* Колядки і щедрівки. — Етнографічний збірник. Т. 35—36, Львів, 1914.

Головацкий — *Головацкий Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Т. 2—3. М., 1878.

Гошовский — *Гошовский В. Л.* У истоков народной музыки славян. Очерки по музыкальному славяноведению. М.: Музыка, 1971.

Гринченко — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней областях. Т. III Песни. Чернигов. 1899.

Гусев — *Гусев В. Е.* От обряда к народному театру. Эволюция святочных игр в покойника. — В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974, с. 49—59.

Дабева — *Дабева М.* Пожелания и благословии у българския народъ. София, 1937.

Даль — *Даль В.* Толковый словарь. Т. 2. М., 1935.

Дзіцячы фальклор — Дзіцячы фальклор. Беларуская народная творчасць. Мінск: Навука і тэхніка, 1972.

Дмитриева — *Дмитриева С. И.* Фольклорные исследования на Мезени. — Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1971 г. М., 1972.

Добровольский, 1907 — *Добровольский В. Н.* Культ зернового хлеба в поверьях крестьян Рязанской губернии. СПб., 1907.

Добровольский — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 2 — СПб., 1894; Ч. 4 — М., 1903.

Ефименко — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Ч. I — Описание внешнего и внутреннего быта. М., 1878.

Живков — *Живков Тодор Ив.* Българската коледарска благословия. — Известия на Етнографския Институт и Музей БАН. Кн. XV. София, 1974, с. 55—89.

Записки РГО — Записки имп. Русского географического общества по отделению этнографии. СПб.

Завойко, 1917 — *Завойко Г. К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке. — Труды Костромского науч. об-ва по изучению местного края. Этнограф. сб. Вып. VIII. Кострома, 1917.

Завойко, 1914 — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губ. — Этнограф. обозрение, 1914, № 3—4.

Зеленин — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого Архива Императорского Русского Географического Общества. Вып. I—III. Пг., 1914—1916.

Зеленин, 1909 — *Зеленин Д. К.* Народный обычай «греть покойников». — Сб. Харьковского ист.-филол. общ-ва, 1909, т. 18, с. 256—271.

Земцовский — *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен. Л.: Музыка, 1975.

Зернова — *Зернова А. В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде. — Советская этнография, 1932, № 3.

Зілинський — *Зілинський О.* Старовинна колядка з Лабірщини. — Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 3. Пряшів, 1967, с. 277—290.

Зимн. пр. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М.: Наука, 1973.

Зімовыя песні — Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі. Беларуская народная творчасць. Мінск: Навука і тэхніка, 1975.

Иванов, 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.

Иванов, 1976 — *Иванов В. В.* Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах. — В кн.: Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. Материалы научной конференции «К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского». М.: Сов. художник, 1976.

Иванов, 1965 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965.

Иващенко — *Иващенко П. С.* Следы языческих верований в южнорусских шептаниях. Киев, 1878.

Имайкина — *Имайкина В. Л.* Особенности построения мордовских календарных обрядовых произведений. — Вопросы финно-угорского фольклора. Труды Мордовского НИИ яз., лит., ист. и экон. Вып. 50. Саранск, 1974.

Квитка — *Квитка К. В.* Песни украинских зимних обрядовых празднеств. — Избр. труды. Т. I. М.: Сов. композитор, 1971.

Киев. стар. — Киевская старина, Киев, 1882—1906.

Киреевский — *Киреевский П. В.* Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия, вып. 1. М., 1911.

Колпакова — *Колпакова Н. П.* Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962.

Кол. та щедр. — Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія трудового року Сост. О. І. Дей. Київ: Наукова думка, 1965.

Крачковский — *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.

Лирика рус. свадьбы — Лирика русской свадьбы / Подг. Н. П. Колпакова. Л.: Наука, 1973.

Максимова — *Максимова Е. В.* Чешские народные песни на общеславянском эпическом фоне. — Советское славяноведение, 1979, № 6, с. 75—85.

Маринов — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. — Сборникъ за народни умотворени и народопис. Кн. 28. София, 1914.

Маркевич — *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.

МУРЕ — Материяли до українсько-руської етнольогії. Т. III. Львів, 1900.

Невская. Погр. обр. — *Невская Л. Г.* Погребальный обряд в Пелясе: Структура и терминология. — Балто-славянские этноязыковые контакты. М.: Наука, 1980, с. 245—254.

Невская. Семантика. . . — *Невская Л. Г.* Семантика «дороги» и смежных представлений в погребальном обряде: Структура текста. М.: Наука, 1980, с. 228—239.

Никольский, 1929 — *Никольский Н. М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. М.: Атеист, 1929.

Никольский, 1974 — *Никольский Н. М.* Избранные произведения по истории религии. М.: Мысль, 1974.

Нікольскі, 1931 — *Нікольскі Н. М.* Мітолёгія і абрадавасьць валачобных песень. Мінск, 1931.

Песні нар. свят — Песні народных свят і абрадаў: Беларускі фальклор у сучасных запісах / Укл. і рэд. Н. С. Гілевича. Мінск: Выд. БДУ ім В. І. Леніна, 1974.

Пісні з Волині — Пісні з Волині. / Упор. О. Ф. Ошуркевич, Київ: Музична Україна, 1970.

ПА — Полесский Архив: Материалы экспедиций Института славяноведения и балканистики АН СССР, проводимых под руководством проф. Н. И. Толстого.

Потебня 1—2 — *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 1—2. Варшава, 1883, 1887.

Потебня, 1865 — *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.

Потебня, 1866 — *Потебня А. А.* Переправа через воду как представление брака. М., 1866.

Попович — *Попович Ю. А.* Молдавские новогодние праздники: XIX—нач. XX вв. Кишинев: Штиинца, 1974.

Поэзия кр. пр. — Поэзия крестьянских праздников. / Вступ. ст., сост., подготовка текста и примеч. И. Земцовский. Библиотека поэта. Л.: Сов. писатель, 1970.

Поэзия сибиряков — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников. Новосибирск: Наука, 1981.

Пропп, 1946 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд. ЛГУ, 1946.

Пропп — *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.

Ребошапка — *Ребошапка І.* Народження символу: Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії. Бухарест: Критеріон, 1975.

Речник — *Кулишић Ш.*, *Петровић П. Ж.*, *Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Розов — *Розов А. Н.* Песни русских зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок. . . . Дисс. канд. филол. н. Т. 1—2. Л., 1978.

Романов — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 1—2. — Киев, 1886; Вып. 7 — Вильна, 1910; Вып. 8 — Вильна, 1912.

Рубцов — *Рубцов Ф. А.* Смысловое значение кадансов в календарных напевах. — Вопросы теории и эстетики музыки. Вып. 1. Л.: Музыка, 1962.

Свенціцкий — *Свенціцкий І.* Різдво Христове в поході віків. Історія літературної теми й форми. Львів, 1933.

Седакова — *Седакова О. А.* Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников». — В кн.: Проблемы славянской этнографии. К 100-летию со дня рождения члена-корр. АН СССР Д. К. Зеленина. Л.: Наука, 1979.

Сементовский — *Сементовский К.* Замечания о праздниках у малорусинов. — Маяк, 1843, т. II, кн. 21—22, с. 1—45 (Материалы).

Сержпутоўскі — *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў. Минск, 1930.

Словарь — Словарь русских народных говоров АН СССР. Вып. 14. Л., 1978.

Смирнов В. — *Смирнов Вас.* Народные гаданья Костромского края. Кострома, 1927.

Смирнов В., 1920 — *Смирнов Вас.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. — Этнограф. сб. Костром. науч. об-ва по изучению местного края, вып. XV. Кострома, 1920.

Смирнов — *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции. М.: Наука, 1974.

Снегирев — *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 2, М., 1837.

Соколова — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX—нач. XX вв. М.: Наука, 1979.

Сумцов — *Сумцов Н. Ф.* Обрядовое употребление хлеба. Харьков. 1885.

Терещенко — *Терещенко А. В.* Быт русского народа. Ч. VII. СПб., 1848.

Н. И. и С. М. Толстые — *Толстые Н. И.* и *С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. — Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М.: Наука, 1981, с. 44—120.

Торопецкие песни — Торопецкие песни: Песни родины М. Мусоргского/ Запись, сост. и комм. И. Земцовского. Л.: Музыка, 1967.

Тульцева — *Тульцева Л. А.* Вьюнишники. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978, с. 122—137.

Українка — *Українка Леся.* Зібрання творів. Т. 9 — К. Квитка. Записи з голосу Лесі Українки. Київ, 1977.

Усачева, 1977 — *Усачева В. В.* Об одной лексико-семантической параллели: На материале карпато-балканского обряда «полазник». — В сб. Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.: Наука, 1977, с. 21—76.

Усачева, 1978 — *Усачева В. В.* Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка. — В сб.: Славянский и балканский фольклор.: Генезис. Архаика. Традиции. М.: Наука, 1978, с. 27—47.

Фольклор. Моск. обл. — Фольклор Московской области. Вып. 1 — Календарный и детский фольклор./ Сост. В. Б. Сорокин. М.: МГПИ им. В. И. Ленина, 1979.

Ходаковский — *Ходаковський З. Д.* Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ: Наукова думка, 1974.

Цивьян — *Цивьян Т. В.* О некоторых способах отражения в языке оппозиции «внутренний/внешний». — В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М.: Наука, 1973; Она же: «Дом» в фольклорной модели мира. — Семиотика культуры. Труды по знаковым системам. Х. Тарту, 1978.

Чубинский — Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 3. СПб., 1872.

Чичеров — *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. — Труды Ин-та этнографии. Новая сер. т. 40, М., 1957.

Шейковский — *Шейковский К.* Быт Подолян. Т. I, вып. 2. Киев, 1860.

Шейн, 1874 — *Шейн П. В.* Белорусские песни. СПб., 1874.

Шейн, 1898 — *Шейн П. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. . . Т. I, вып. 1. СПб., 1898.

Шейн, 1887 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1, ч. 1: Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. СПб., 1887.

Шейн, 1890 — *Шейн В. П.* Материалы. . . Т. I, ч. 2: Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. СПб., 1890.

Шейн, 1893 — *Шейн П. В.* Материалы. . . Т. 2. СПб., 1893.

Шейн, 1870 — *Шейн П. В.* Русские народные песни. М., 1870.

Шухевич — *Шухевич В.* Гуцульщина. Т. 3—4. Львів, 1902—1904.

Эремич — *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья. Вильно, 1868.

AFISz — Archiwum Folklorystyczne Instytutu Sztuki PAN. Warszawa.

AFISz—Kraków — Archiwum Folklorystyczne Instytutu Sztuki PAN. Kraków.

AKE UW—1966 — Archiwum Katedry etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego. Pr. mgr. — Obrzędowość Bożego Narodzenia na Dolnym Śląsku, 1966.

AKE UW—1970 — Archiwum Katedry etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego. Pr. mgr. — Obrzędowość Bożego Narodzenia na Śląsku Opolskim, 1970.

AKES UJ — Archiwum Katedry etnografii słowiańskiej Uniwersytetu Jagiełłońskiego. Kraków.

AMEK — Archiwum (rękopisów) Muzeum Etnograficznego. Kraków.

Bartoš — *Bartoš F.* Naše děti. Praha, 1951.

Bednarík — *Bednarík R.* Duchovná kultúra slovenského l'udu. — Slovenská vlastivěda. T. 2. Bratislava, 1943.

Bonuš — *Bonuš Fr.* Mezi dvěma slunovraty. Kapitoly o našich zvycích, obřadech a výročních slavnostech lidových. Gottvaldov, 1959.

Brückner — *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.

Bystroń — *Bystroń J. St.* Pieśni ludu polskiego. Kraków, 1924.

Caraman — *Caraman P.* Obrzęd kolędowania u słowian i u rumunów. Kraków, 1933.

Chodakowski — *Dolęga-Chodakowski Z.* Śpiewy sławiańskie pod strzechą wiejską zebrane. Warszawa, 1973.

Čajánková — *Čajánková E.* Pohrebné zvykoslovie Horehronia. — Slovenský národopis, 1956 R. 4, № 3, s. 290—303.

Čsl. vl., t. 2 — Československá vlastivěda. T. 2 — Národopis. Praha, 1936.

Čsl. vl., t. 3 — Československá vlastivěda. T. 3 — Lidová kultúra. Praha, 1968.

Dobrzycki — *Dobrzycki St.* Z dziejów literatury polskiej: Najdawniejsze kolędy polskie. Kraków, 1907.

Dobšinsky — *Dobšinsky P.* Prostonárodnie obyčaje, povery a hry slovenské. Turc. sv. Martin, 1880.

Dworakowski — *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.

Dzubáková — *Dzubáková M.* Zo zlomkov kalendárneho obradového folkloru v Púchovskej doline. — Slovenský národopis, 1959, N 4.

Etnogr. Pol. — Etnografia Polska, 1960, T. 4. — Zakazy magiczne, związane z rokiem obrzędowym w Polsce, s. 109—140.

Federowski — *Federowski M.* Lud białoruski. T. 5. Warszawa, 1958.

Federowski, I — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej, zgromadzone w lat. 1877—1891 przez M. F. T. I — Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.

Feglová, 1975 — *Feglová V.* Prvky agrárnej mágie v zimnom zvykoslovnom cykle. — Slovenský národopis, 1975, № 3, s. 433—447.

Feglová, 1976 — *Feglová V.* Vianočné zvyky v slovensko-ukrajinskom prostredí na severovýchodnom Slovensku. — Národopisné aktuality, 1976, № 2, s. 95—100.

Frankowski — *Frankowski E.* Kalendarz obrzędowy ludu polskiego. — Biblioteka regionalna. T. 2. Warszawa, 1928.

Gawrońska — *Gawrońska B.* Pieśni ludu ziemi Wileńskiej i Nowogródzkiej. Wilno, 1935.
Gloger, 1892 — *Gloger Z.* Pieśni ludu. Kraków, 1892.
Gloger, 1882 — *Gloger Z.* Zwyczaje doroczne, 110 pieśni zwyczajowych sobótkowych, dożynkowych, kolęd, przemów. . . Warszawa, 1882.
Gołębiowski — *Gołębiowski L.* Lud Polski. Lwów, 1884.
Horváthová, 1974 — *Horváthová E.* K svadobným zvykom troch Hontianských obcí. — Slovenský národopis, 1974, № 2, s. 301—304.
Horváthová, 1972 — *Horváthová E.* Materiály zo zvykoslovných a poverových reálií na Hornom Spiši. — Slovenský národopis, 1972, № 3, s. 484—499.
Horálková — *Horálková Z.* České příspěvky k poznání slovenských koled. — Český lid, 1969, № 2, s. 64—78.
Horehronie — Horehronie: Kultúra a spôsob života l'udu. Bratislava, 1974.
Horňácko — Horňácko: Život a kultúra lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
Karwot — *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII w. Wrocław, 1955.
Klinger — *Klinger W.* Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia: Jej początek i znaczenie pierwotne. Poznań, 1926.
Kolberg — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław—Poznań—Warszawa, 1962—1977.
Koledy vánoční — Sborník slovenských národních piesni, pověsti, prísloví, porekadjel, hádok, hier. . . Odd. 3 — Koledy vánoční. Praha, vyd. «Matica Slovenska», 1878.
Konopka — *Konopka J.* Pieśni ludu Krakowskiego. Warszawa, 1840. Wyd. fototyp. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1974.
Kotula, 1969 — *Kotula Fr.* Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Pogórzan. Lublin, 1969.
Kotula — *Kotula Fr.* «Hej, leluja!», czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskiem. Warszawa, 1970.
Kotula, 1962 — *Kotula Fr. Z.* Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowo-obyczajowe. Kraków, 1962.
Kotula, 1976 — *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.
Kozłowski — *Kozłowski K.* Lud, pieśni, podania, baśnie. . . Warszawa, 1869.
Kresánek — *Kresánek J.* Slovenská l'udová pieseň so stanoviska hudobného. Bratislava, 1951.
Krzyżanowski — *Krzyżanowski J.* U kolebki pastoralek. — Paralele. Warszawa, 1961.
Kultura — Kultura ludowa ziemi Dobrzyńskiej. Toruń, 1979.
Kuret — *Kuret N.* Obredni obhodi pri Slovencich. — Traditiones, Ljubljana, 1972, № 1, s. 93—110.
Literatura ludowa — Literatura ludowa, Warszawa, 1957—1979.
Lud — Lud. Lwów, 1895—1939.
Łódz. studia — Łódzkie studia etnograficzne, 1962, T. 4 — Chodzenie «po scodrakach» w niektórych wsiach pow. Brzezińskiego i Rawiskiego, s. 199—202.
MAAE — Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne. Kraków, 1896—1919.
Materiały. . . — Materiały etnograficzne z pow. Limanowskiego. Wrocław, 1971.
Melicherčík — *Melicherčík A.* Slovenský folklor. Chrestomatia. Bratislava, 1959.

Moszyński — *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. T. 2, cz. 2. Warszawa, 1968.

Nad rzeką... — Nad rzeką Ropą. T. 2 — Zarys kulturu ludowej pow. Gorlickiego. Kraków, 1965.

Olejník — *Olejník J.* L'ud pod Tatrami. Martin: «Osvěta», 1978.

Orli Lot — «Orli Lot», Kraków, 1920—1950.

Pauli — *Pauli Ž.* Pieśni ludu polskiego w Galicji. Wydanie fototypiczne pierwodruku z 1838 r, Wr.—W.—Kr.—Gdańsk, 1973.

Plicka — Český rok v pohádkách, pisních, hrach a tancích... Zima (zest. Karel Plicka), Praha, 1960.

Pernica — *Pernica B.* Rok na Moravském Horácku a Podhorácku. Havlíčkův Brod, 1951.

Pol. epika — Polska epika ludowa. Wrocław, 1958.

Pol. szt. ludowa — Polska sztuka ludowa, 1979, № 1 — Wegetacyjny sens kolędowania, s. 17—32.

Rombowski — *Rombowski A.* Ludycje wieśne. Zabytek literatury ludowej z poł. XVI w. Kraków, 1953.

Satke — *Satke A.* Koledování na Jablunkovsku. — Radostna země, 1956, № 3.

Sb. slov. — Sborník slovenských národních piesni, pověsti, príslový, porekadjel, hádok, hier, obyčajov a povier. Vyd. «Matica Slovenska» vo Viedni. T. I, 1870.

Słownik — Słownik folkloru polskiego/ Pod red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965.

Slovensko č. 2 — Slovensko, č. 2 — L'ud Bratislava, 1975.

Smoler — *Haupt L., Smoler J. E.* Pjesnički Hornych a Dolnych Łužiskich Serbow. T. 1—2. Berlin, 1953.

Stelmachowska — *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.

Studia folk. — Studia folklorystyczne: Z zagadnień twórczości ludowej. Warszawa, 1972.

Sulitka — *Sulitka A.* L'udové divadelné hry v období vianoc na severnom Spiši: Spišska Magura. — Slovenský národopis, 1973, № 1, s. 79—102.

Sušil — *Sušil Fr.* Moravské národní písně s napěvy do textů vřaděnými. Praha, 1951.

Szopka Krakowska — Szopka Krakowska. Okolędowania. Kraków, 1971.

Świętek — *Świętek J.* Lud Nadrabski: Od Gdowa po Bochnie. Kraków, 1893.

Tomeš — *Tomeš J.* Vánoční obyčeje na Valašsku. — Národopisné aktuality, 1968, № 3—4.

Turowski — *Turowski K. J.* Dodatek do zbiorów «Pieśni ludu polskiego i ruskiego». Lwów, 1846.

Windakiewiczowa — *Windakiewiczowa H.* Studia nad wierszem i zwrotką w poezji polskiej ludowej. Kraków, 1913.

Wisła — Wisła. Warszawa, 1887—1916.

Václavík — *Václavík A.* Výročni obyčaje a lidové umění. Praha, 1959.

Vančík — *Vančík Fr.* Kalendářni obyčeje z Jihočeského Soběnova (Terénni výzkum z let 1962—63). Praha, 1969.

Vetterl — Lidové písně a tance z Valašsko-Kloboucka. T. I — Písně pastevecké a žatevní, písně k výročním obřadům, písně svatební (uspoř. a zprac. Karel Vetterl). Praha, 1955.

Zelenin — *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927.

Zienkiewicz — *Zienkiewicz R.* Piosenki gminne ludu Pińskiego. Kowno, 1851.

Zíbrt, 1950 — *Zíbrt Cz.* Veselé chvíle v žyvotě lidu ceského. Praha, 1950.

Zíbrt, 1889 — *Zíbrt Cz.* Staročeské výročni obyčeje, povery, slavnosti a zábavy prostonárodní. Praha, 1889.

Zilynskyj — *Zilynskyj O.* Výročni zvyky Ukrajincŭ východního Slovenska a jižního Polska v interetnickém kontextu. — Národopisné aktuality, Stražnice, 1976, № 1, s. 17—25.

ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877—1894.

Zwyczaje — Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1968.

Žatko, 1956 — *Žatko R.* Príspevky k štúdiu slovenských Betlehemských hier. — Slovenský národopis, 1956, № 1.

Žatko — *Žatko R.* Spoločenská a duchovná kultúra slovákov v Maďarsku. — Slovenský národopis, 1973, № 1.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Программа

для собирания фольклорного и этнографического материала по святочному циклу обрядов

Программа составлялась и редактировалась автором в течение ряда лет (1977—1981) специально для экспедиционной работы в Полесье, проводимой сотрудниками Института славяноведения и балканистики АН СССР совместно с филологическим факультетом МГУ под руководством Н. И. Толстого. Собранный на ее основе материал частично включен в текст монографии. С небольшими изменениями программа может быть использована собирателями и для других территорий восточнославянской зоны.

» «

1. Расспросите, как праздновался в данной местности цикл святочных праздников (сочельник, Рождество, канун Нового года, Новый год, Крещение). Запишите рассказ в целом. Затем переходите к выяснению подробностей.
2. Как назывался период от сочельника до Крещения или от сочельника до Нового года (*«ко́ляды»*, *«святы́и вечо́ры»*, *«крывы́и вечо́ры»*, *«свичкы́»*)?
3. Какие запреты или ограничения на различные виды работ и действий были известны для этого периода (например, можно ли было ткать, прясть, шить, мотать нитки, рубить дрова, подметать хату и выносить мусор во двор, давать что-нибудь взаймы и проч.)? Как эти запреты мотивировались? Не были ли, кроме того, раньше известны такие запреты: входить в помещение, где хранилось посевное зерно, выбрасывать навоз из-под скотины, упоминать «волка», стучать кочергой по горящим головешкам в печи, пить воду вечером в сочельник, спать в рождественскую ночь?
4. Как назывался день накануне Рождества и следующий за ним? (Например: *«пэ́рша ко́ляда»*, *«пэ́рша куття́»*, *«Руздво́»*, *«Ражаство́»*).
5. Какие приготовления к сочельнику делались по уборке и украшению хаты, «покутного» угла? Не подвешивали ли к потолочной балке самодельных украшений из соломы? Как они назывались (*«паук»*)?
6. Был ли обычай вносить в хату сноп? Не имел ли он специального названия? Кто из членов семьи вносил? Не произносил ли при этом каких-нибудь слов (например, поздравлял с Рождеством)? Откуда этот сноп брали, куда ставили в хате? Сколько времени он там оставался? Куда его затем выносили?

7. Не стелили ли на стол под скатерть (или на пол, на «покуть») сено или солому (что именно)? Может, принято было сено стелить в сочельник, а солому — на Новый год? Не помнят ли, зачем это делали? Когда и куда именно затем это сено (солому) выносили? Что с ним делали и как использовали впоследствии (выбрасывали, разбрасывали по полю, сжигали, давали скоту, подкладывали весной в гнездо домашним птицам, клали в гроб под умершего)?
8. Как готовили стол к праздничной трапезе в сочельник? Что на него ставили (например: свечу, хлеб, чеснок, горшок со смесью злаков, еще что?)? Не клали ли под стол какие-нибудь предметы (топор, косу, лемех и проч.)? Не обвязывали ли ножки стола веревкой, цепью, соломенными жгутами? С какой целью?
9. Было ли принято оставлять за столом одно свободное место? Для кого (для отсутствующего члена семьи, для случайного гостя, для умершего родственника)? Придавали ли значение тому, четное или нечетное количество человек собиралось в сочельник за столом? Что это значило? Было ли принято приглашать посторонних к праздничному ужину или собирались исключительно домочадцы? Не было ли раньше известно поверие, что к этому ужину собираются души умерших родственников?
10. Что готовили к ужину? Какие обязательные блюда и в каком количестве подавали на стол?
11. Варили ли кутью? Опишите способ приготовления. Не пытались ли гадать о будущем урожае или благополучии семьи в процессе приготовления кутьи (например, по тому, как она кипит или как выглядит запекшаяся корочка)? Куда ставили горшок с готовой кутьей до ужина? Не сохранились ли какие-нибудь приговоры или восклицания, произносимые хозяйкой, пока она переносила кутью с печи на покуть (например: «*Куття́, куття́ — до по́куття, а това́рец — до хлє́ву!*», «*Куття́ на по́куть, а звар на базар!*», «*Гоп, гоп, коля́да!*»; может, при этом действии следовало «квохтать»)? Каким блюдом по порядку следовало есть кутью за ужином (в начале ужина, в конце)?
12. Какие действия совершали с кутьей за ужином и после него? Не откладывали ли первую ложку кутьи на стол, за окно, не подбрасывали ли ее вверх, в углы хаты, через плечо? Зачем? Известен ли обычай кормить кур после ужина (или в другое время) верхней корочкой с кутьи? Как это делали (сажали кур в обруч от бочки, окружали их поясами или полотенцем)? Что еще делали с кутьей? Использовали ли ее девушки для гаданий о суженом?
13. Не приглашали ли раньше на кутью «мороз» («волка», «птиц», «дведов», еще кого-нибудь)? Кто это делал и как (выходил ли во двор, подходил к окну, стучал в стену)? Когда именно приглашали — перед ужином, перед подачей на стол кутьи? За-

пишите формулы приглашений. Как объясняли раньше — кто такой «мороз» и зачем его звали на кутью?

14. Какого рода хлебные изделия выпекались в качестве обязательных к святкам? Как они назывались (*палюхи́, подпа́лкы, коля́дники*)? Не готовили ли специальный хлеб для одаривания колядников (щеровальников) или для скармливания скоту? Пекли ли блины и в какой день святок?
15. Какие обычаи и запреты были известны во время торжественной трапезы в сочельник (например, можно ли было поднимать упавшую во время ужина ложку, отходить от стола; не откладывали ли первую ложку от всех кушаний в отдельную миску — для чего?) Каким образом гадали за ужином о жизни—смерти или о будущем урожае (следили за своей тенью, вытягивали из-под скатерти соломинки)? Какие еще особенности поведения характерны во время ужина?
16. Что делали с остатками пищи после ужина? Куда выбрасывали крошки? Можно ли было убирать остатки пищи и посуду сразу после ужина или следовало оставить все на столе до утра? Как объясняли этот обычай? Не связывали ли ложки всех членов семьи вместе и зачем? Не гадали ли по ложкам, воткнутым в кутью и оставленным на столе до утра, о жизни—смерти членов семьи?
17. Не считалось ли обязательным после ужина ходить к скотине (с хлебом в руках, с кутьей, с миской отложенных во время ужина кушаний)? Кормили ли ее во время посещения? Не обращали ли внимания на то, в какую сторону головой лежит стельная корова (для определения времени отела)?
18. Не сохранился ли обычай до или после ужина произносить специальный диалог между членами семьи (может, его следовало вести через окно)? Например, для того, чтобы домашняя живность не отбивалась летом от дома и не терялась бы (*«Дэ ваши куры несуться? — На току! Дэ ваши волы пасуться? — У́ дубыцах!»* и т. д.) Известны ли были подобные диалоги в каких-нибудь других случаях?
19. Был ли известен обычай обвязывать фруктовые деревья соломенными жгутами? Кто это делал, в какой день святок и в какое время суток? Что при этом говорили? Не грозили ли срубить дерево, не замахивались ли топором? Не считалось ли обязательным ходить обвязывать деревья босиком? Не носили ли при этом с собой первый блин, рождественский хлеб или тесто для него? С какой целью выполнялся обряд?
20. Не помнят ли, чтобы раньше исполнялся обычай дотрагиваться до фруктовых деревьев руками, вымазанными в тесте (например, когда хозяйка замешивает тесто для рождественского хлеба и выбегает в сад к фруктовым деревьям)? Чем мотивировался обычай?
21. Какое значение придавалось визиту первого посетителя рано утром на Рождество или на Новый год (в какое-нибудь другое время)? Что предвещал визит женщины, мужчины? Не при-

глашали ли такого посетителя специально заранее? Не вводили ли в хату в качестве первого посетителя какое-нибудь домашнее животное? Какие действия совершал первый посетитель, войдя в дом (поздравлял хозяев, посыпал хату зерном, что при этом говорил)?

22. Известны ли в этой местности поверия о том, что домашние животные в рождественскую ночь разговаривают между собой? Что вода в водоемах и колодцах превращается в вино?
23. Не считалось ли раньше, что в рождественскую или новогоднюю ночь ведьмы и нечистая сила могли особенно активно вредить людям и скоту? Какие были известны способы защиты от проникновения ведьм в дома и коровники? Каким способом можно было распознать, кто в этом селе ведьма?
24. Не помнят ли старый обычай подшутить в рождественскую или новогоднюю ночь над соседями (украсть что-нибудь в шутку или спрятать, замазать окна глиной, заткнуть трубу, втащить на крышу колеса от телеги)?
25. Не было ли принято в какой-нибудь день святок жечь костры в саду (во дворе, на огороде)? Как это действие называли (например, *«грéблю палúть»*)? Не старались ли для таких костров украсть солому с крыши соседа? Не сжигали ли пучки соломы на ветках деревьев? Может быть, сжигали возле дома выметенный мусор или вынесенную рождественскую солому?
26. В какой день святок (или несколько дней) нельзя было подметать в хате (или выбрасывать мусор во двор) и почему? Был ли известен обычай после выметания хаты *«сечь деркáч»* (т. е. изрубить старый веник) на пороге дома или на колоде, в воротах своего двора? Когда это делали и зачем? Не сохранились ли приговоры при этом действии (например: *«што секлóса — разсечúса, што везлóса — развежúса, што шúлоса — разшúйса»* и т. п.)? Куда выбрасывали порубленный таким образом веник?
27. Не считалось ли необходимым рано утром на Рождество или на Новый год ходить к проточной воде (или колодцу), чтобы умыться для здоровья или принести воду домой для обрядового умывания всех членов семьи в доме?
28. Какие приметы и предсказания были связаны со звездным небом в рождественскую или новогоднюю ночь? Что предвещал обильный иней на деревьях? Какие другие приметы и предсказания о погоде и о будущем урожае известны для этого периода.
29. Какой день (вечер, ночь) святочного периода считался лучшим временем для девичьих гаданий о замужестве (может, гадания отнесены ко дню св. Андрея)? Какие виды гаданий известны в данной местности?

Примечание: В Полесье сохранилось в памяти старых людей большое количество способов девичьих гаданий о замужестве. Наиболее популярные из них: с кутьей,

первым блином, с мусором, с зеркалом, с обувью, с поясами, с ложками, по счету кольев забора или принесенных поленьев дров, по выпеченным специально для этой цели булочкам и пр. Особое внимание следует обратить на гадания у колодца (кричали в колодец в ожидании эха, «сеяли» лен или коноплю возле колодца, «запирали» колодец на замок, делали модель колодца из палочек дома и пр.) и на все виды гаданий с водой (смотрели в воду, пускали по воде свечи, хлеб, ставили посуду с водой под кровать, «запирали» ведро воды замком и пр.).

Известны ли, кроме того, гадания об урожае злаковых, льна, о приплоде скота, насколько медоносным будет год, о жизни и смерти членов семьи и пр.?

30. Как назывался день накануне Нового года и сам Новый год (*«шчо́дрык»*, *«шчадру́ха»*, *«бага́тый ве́чар»*, *«кугбты»* — *«Василё»*, *«Новый год»*)?

31. Чем отличался ужин накануне Нового года от рождественского? Как он назывался (*«другая куття́»*, *«бага́та куття́»*)? Что готовили к ужину? Была ли опять обязательной кутья? Опишите способ приготовления.

32. Ходили ли утром на Новый год дети (или другие участники) с поздравлением и «посевали» ли при этом зерном? Какими формулами приветствовали хозяев? Как называли таких посетителей?

33. Какие еще обычаи, поверия, приметы известны для новогоднего периода? Не был ли, например, известен обычай «ловить воробьев», «гонять воробьев» на Новый год? (или другой день святок). Как это делалось и с какой целью (чтобы сохранить поля зерновых от птиц)?

34. Как назывался день накануне Крещения и само Крещение (*«водяна́ ко́ляда»*, *«гало́нная куття́»*; *«проводна́ куття́»*, *«водохро́стие»*)? Какие обычаи и поверия связаны с этими днями?

35. Святили ли в этот период воду (в церкви, у реки)? Как ее в дальнейшем использовали?

36. Практиковались ли обычаи окропления жилья и людей «святой водой»? Окуривания хозяйственных построек? Не рисовали ли мелом кресты на дверях хаты и хлева? С какой целью это делалось?

37. Был ли известен обычай незаметно ото всех набрать рано утром на Крещение воду из чужого колодца? Зачем это делали?

38. Не помнят ли, чтобы раньше при возвращении на Крещение из церкви домой люди особенно спешили, обгоняя друг друга? Какие приметы были связаны с этой спешкой?

39. Не считалось ли необходимым накануне Крещения (или в другой день святок) стрелять в воздух из ружей? Для чего (*«чтобы звери не ходили возле села»*, *«чтобы волка отпугнуть»*, *«чтобы мороз не ходил»*)? Не били ли палками по забору, по внешнему углу дома? Как объясняли эти действия? Были ли известны

раньше какие-нибудь специальные действия, которые бы назывались *«выпраўляння каляды»*, *«изгнание кутьи»*, *«проводы зимы»* и под.?

Колядование

40. Когда начинали ходить группы колядников по дворам с поздравительными песнями в святочный период (в сочельник, на Рождество, на Новый год; можно ли было колядовать в течение всего периода святок)? Как назывались участники обхода (*«спивакы́»*, *«коля́дныкы»*, *«щедро́вныкы»*)? В какое время суток раньше совершался обряд (вечером, ночью, днем)? Как он назывался (*«ходы́ты з каля́дою»*, *«шчэдрова́ть»*, *«засева́ть»*, *«вадить казу»* и под.)?
41. Каков был состав группы: количество участников, поло-возрастная характеристика (взрослые, молодежь и дети; мужчины, мальчики, бабы, девушки, смешанные группы)? Не был раньше известен запрет участвовать в колядовании девушкам (еще кому-нибудь)? Не ходили ли разные возрастные группы колядников в разное время суток (например, дети — днем или утром, взрослые — вечером, молодежь — ночью)?
42. Как выглядела группа: были ли в ее составе ряженые (какие именно маски и персонажи)? Что носили с собой («звезду», «звонок», палки)? Как распределялись обязанности участников внутри группы: был ли «вожак», «мехоно́ша», собирающий подарки, «подхва́тники», еще кто? Какова их роль в колядовании?
43. Подойдя к каждому дому, спрашивали ли у хозяев разрешения колядовать или сразу начинали петь? Запишите дословно вступительные формулы.
44. Бывали ли случаи отказа со стороны хозяев колядовать им? Чем мотивировался отказ (например: *«у нас уже була коляда»*, *«хозяина нет дома»*)? В каких домах нельзя было колядовать (например, там, где недавно кто-нибудь умер)?
45. Исполняли ли песни во дворе (под окнами) или входили в хату? Пели ли одну песню для всех членов семьи или больше? Кому персонально и в каком порядке (хозяину, хозяйке, парню, девушке)?
46. Запишите колядные песни и все виды приговорных формул, произносимые в процессе колядования. Обратите внимание на обязательную фиксацию припевов колядных песен (*«Ой святы вечор!»*, *«Гей, коляда!»*, *«Щедрый вечир»*, *«Ой, дай боже!»*, *«Рано-рано!»* и др.).
47. Чем одаривали хозяева колядников? Не готовили ли заранее какие-нибудь хлебные изделия специально для одаривания? Одаривали ли обычно в доме, через окно или выходя во двор?
48. Как относились хозяева к посещению колядников? Не считали ли, что от этого зависит хозяйственное благополучие (урожай, приплод скота, здоровье)? Не помнят ли поверия,

что чем богаче одаришь колядников, тем бо́льшая прибыль будет обеспечена в текущем году?

49. Какими формулами колядники благодарили за одаривание? Какие формулы угроз и проклятий были известны на случай плохого одаривания (не грозили ли, например, «увести корову», «развалить хату», «побить горшки и миски», «забрать с собой» и под.)?

50. Не помнят ли каких-нибудь особенностей колядования хозяевам-новоселам, переехавшим в новый дом (можно ли было колядовать в таком доме, не следовало ли исполнять какие-то особые песни в этом случае)?

51. В чем состояло отличие между святочными обходными обрядами «колядования» и «щедрования» (первый исполнялся на Рождество, второй — на Новый год)? В какое время суток ходили те и другие? Какие песни исполняли при щедровании?

52. Какие еще группы обходили с песнями и приговорами дома в святочный период? Как они назывались («христославы со звездой», «посевальники»)? Были ли известны обходы с «козой», «медведем», «конем» или другими фигурами животных? Опишите состав таких групп. Какие исполнялись песни, диалоги, разыгрывались сценки?

53. В какие еще праздники в течение года практиковались обходные обряды, подобные колядованию? Не известен ли в данной местности весенний обряд «волочёбников»?

54. Когда последнией раз, по памяти рассказчика, ходили колядовать в данном селе?

Указатель основных фольклорных мотивов и сюжетных ситуаций западно-восточнославянского колядования, упомянутых в книге

СЮЖЕТНЫЕ СИТУАЦИИ «МОЛОДЕЖНОГО» ЦИКЛА КОЛЯД

СЮЖЕТНЫЕ СИТУАЦИИ «ГОСПОДАРСКОГО» ЦИКЛА КОЛЯД

МОТИВЫ КОЛЯДНЫХ ПЕСЕН И ПРИГОВОРНЫХ ФОРМУЛ

Формулы, предваряющие колядование:

Мотивы песенных зачинов:

Мотивы заключительных колядных формул и приговоров:

Оглавление

1 р. 10 к.

Зимняя календарная поэзия славян



ИЗДАТЕЛЬСТВО •НАУКА•